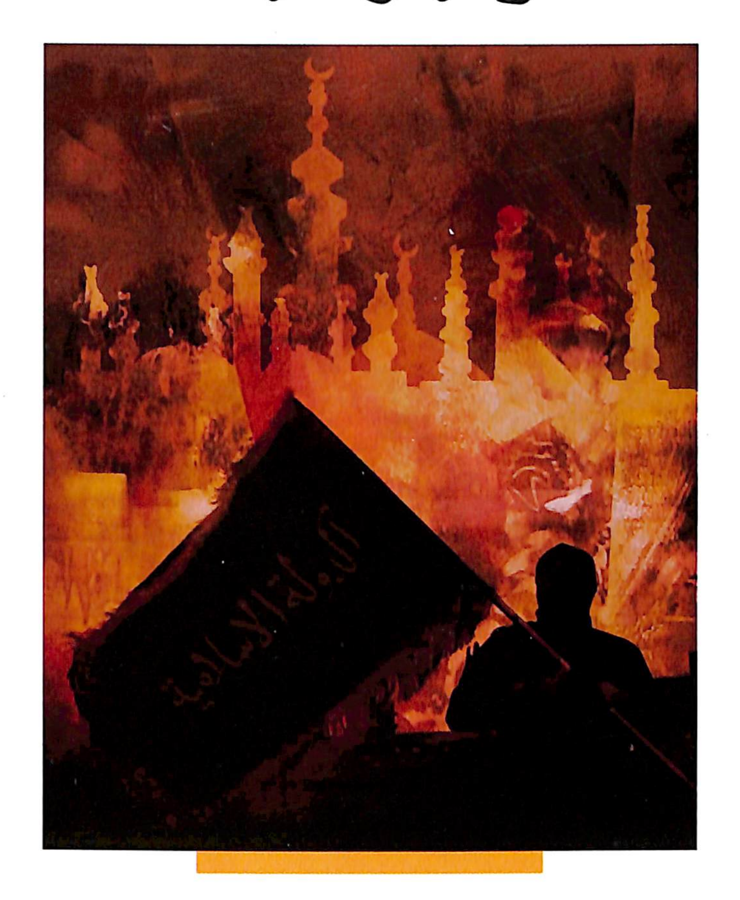


سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها



نوح فيلدمان



هذا الكتاب

سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها

Noah Feldman

Author of What We Owe Iraq

THE FALL AND RISE OF THE Islamic State

يتساءل المؤلف: لماذا حين تسقط الأيديولوجيات والدول القائمة عليها على مرّ التاريخ فإنها لا تعود لتنهض مرة أخرى، باستثناء أيديولوجيا الدولة الإسلامية التي انتهت مع سقوط الخلافة العثمانية وبروز الدولة القُطرية العلمانية المستبدة، ولكنها عادت مجدداً للنهوض في العقدين الأخيرين، وبتسارع أكبر بعد الربيع العربي؟

يطرح المؤلف في هذا الكتاب رؤيته لشكل الدولة الإسلامية التقليدية في صيغتها القديمة باعتبارها نظاماً يحتوي على قدر من التوازن المعنوي بين السلطة السياسية من جهة وطبقة العلماء المفسرة للشرع والحامية له من جهة أخرى، وأن مرحلة الإصلاحات العثمانية أقصت طبقة العلماء تحت مبرر بناء مؤسسات دستورية وتشريعية موازية، ولكنها جمّدت هذه المؤسسات بعد فترة وجيزة، وهو ما أدى إلى تغوّل السلطة التنفيذية واستبدادها بشكلٍ غير مسبوق، وبرز هذا التغوّل بعد ذلك بشكلٍ أكثر وضوحاً في الدولة العربية القطرية العلمانية المستبدة.

ثم يطرح المؤلف تحليله لأسباب عودة فكرة «الدولة الإسلامية» ونهوضها مجدداً باعتبارها شكلاً من أشكال الرغبة في استعادة التوازن والسعي نحو «العدالة»، معتبراً أن دعوة الحركات الإسلامية إلى استعادة الشريعة لدورها في السياسة ـ وإن بصيغة حداثية ـ هو ردٌّ على الخلل الدستوري الناتج من إقصاء طبقة العلماء الذي جعل السلطة التنفيذية في الدولة الحديثة قوةً مستبدة غير خاضعة للرقابة.

الثمن: ٨ دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-431-066-3



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بيروت ـ القاهرة ـ الدار البيضاء ـ الرياض
المكتب الرئيسي ـ بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ ـ ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

سقوط الدولة الإسلامية
ونهوضها

سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها

نوح فيلدمان

ترجمة
الطاهر بوساحية



الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

فيلدمان، نوح

سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها/ نوح فيلدمان؛ ترجمة الطاهر بوساحية.

١٩٠ ص.

ببليوغرافية: ص ١٨٣ - ١٩٠.

ISBN 978-614-431-066-3

١. الإسلام والدولة. ٢. القانون الإسلامي. ٣. البلدان الإسلامية - السياسة والحكومة. أ. بوساحية، الطاهر (مترجم). ب. العنوان.

340.59

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٤

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي: رأس بيروت - المنارة - شارع نجيب العرداتي
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ **محمول:** ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

القاهرة - مكتبة: وسط البلد - ٢٢ شارع عبدالخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥ **محمول:** ٠٠٢٠١١٥٠٢٩٦٤٩٢
E-mail: info@arab-network.org

الدار البيضاء - مكتبة: ٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧ **محمول:** ٠٠٢١٢٦٦٤٣٢٣٠٤٠
E-mail: info-ma@arab-network.org

الرياض - مكتبة: حي الفلاح - شارع الأمير سعود بن محمد بن مقرن
جنوب جامعة الإمام، مقابل بوابة رقم ٣
هاتف: ٠٠٩٦٦٥٥٢١٦١١٦٦
E-mail: info-ksa@arabiyanetwork.com

إهــداء

إلى ذكرى محسن مهدي

(١٩٢٧ _ ٢٠٠٧)

«نظام رجال الدين وانضباطهم وطموحهم الدنيويّ والروحيّ أمور غير معروفة لدى المسلمين؛ وحكماء الشرع هم دليل ضميرهم وهداة إيمانهم. من المحيط الأطلسي إلى نهر الغانج، يعدّ القرآن التقنين الأساسي، ليس للدين فقط، بل للفقه المدني والجنائي. والشرائع التي تحكم تصرّفات البشر وممتلكاتكم تحميها إرادة الله المعصومة التي لا تتغير».

Gibbon, *The Decline and Fall of the Roman Empire*

chap. 50 (5: 325)

«العلماء ورثة الأنبياء»

سنن أبي داود، الكتاب ٢٥: ٣٦٣٤

المحتويات

مقدمة طبعـة ٢٠١٢

منذ عقد من الزمان، وذاكرة هجمات الحادي عشر أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ لمّا تزل نديّة، وجد البعض أنه من الوهم القول إن الاتجاه على المدى الطويل للإسلام السياسي كان نحو تركيبة معقّدة مع الديمقراطية الدستورية، غير أنني قلت ذلك بالضبط في كتاب صدر في عام ٢٠٠٣، عنوانه **بعد الجهاد**. لقد استقيت أدلّتي من النجاح غير المتوقع للإسلاميين في الانتخابات الجزائرية في عام ١٩٩١ التي سرعان ما أُلغيت، ومن كتابات إسلاميين بارزين لاجئين مثل المثقف التونسي راشد الغنوشي وإمام التلفزيون المصري يوسف القرضاوي، وقبل كل شيء من الطريقة التي حدَّدت بها النزعة الإسلامية نفسها مقابل الحكم المستبد العلماني.

وما كان ينقصني هو أمثلة ملموسة عن نجاحٍ انتخابيٍّ وكتابة دستور بيدِ أحزاب سياسية تتشكّل مما أطلقتُ عليه «الديمقراطيين الإسلاميين». لقد كان حزب العدالة والتنمية التركي حديثَ عهدٍ بالسلطة ولم يُختبر بعد. وكان واضحاً أنه يَستلهم من الإسلام، لكنه مقيّد بقواعد سياسية كانت تؤكد العلمانية الرسمية. وفي أفغانستان، كانت الحكومة، المدعومة من الولايات المتحدة ووارثة السلطة من طالبان، لا تزال تتلمس الخطى نحو «لويا جيركا» دستورية تحاول بطريقة ما المواءمة بين الديمقراطية والقواعد الإسلامية. وما يزعج أكثر، في العالم العربي، هو أنه يمكن تقسيم الأنظمة إلى مَلَكيات وديكتاتوريات، لكنها بدت جميعها غير قابلة للإطاحة بها داخلياً بالوسائل الديمقراطية. وسألتُ أين كان النظيرُ المسلم لحركة «تضامن» التي ساعدت في الإطاحة بالشيوعية في بولندا؟ لقد كانت النزعة الإسلامية تُعبّر بوضوح عن التطلّع إلى أشكال أفضل من الحكم الذاتي،

غير أن احتمالات استكشافها عرقلتها الحكومات القمعية التي كانت طوال عقود فاعلة جداً في الحفاظ على مواقعها.

وبعد خمس سنوات، في عام ٢٠٠٨، عندما وضعتُ الكتاب الذي بين أيديكم الآن، كان التاريخ قد أتاح أدلّة أكثر عن التوجهات الديمقراطية داخل النزعة الإسلامية، بل وأُسساً جديدة أيضاً لتبيان التحديات التي يمكن أن تواجه الديمقراطية الإسلامية إذا ما وُضعت موضع التنفيذ. ففي أفغانستان والعراق أدت القوى الديمقراطية التي أُطلقت من عِقالها بعد أن أدت إزاحة الولايات المتحدة النظامين القائمين إلى نزعة دستورية ديمقراطية إسلامية. ومن المؤكد أن الحكومتين في كابول وبغداد كانتا تُصارعان. غير أنه عندما مُنح الناس في هذين البلدين الفرصة لاختيار السياسيين الذين سيضعون لهم مؤسسات جديدة، كان التفضيل واضحاً نسبياً؛ فقد اختار كل واحد طريقاً دستورية سعت إلى الجمع بين الإسلام الذي تتضمنه الشريعة، والديمقراطية الدستورية. وفي غضون ذلك، لم تكن الدعوة إلى دولة إسلامية إلا في تصاعد عبر العالم الإسلامي.

كانت غاياتي من وضع هذا الكتاب تكمن في شرح مصدر تلك الدعوة، وتقديم تفسيرٍ للتاريخ الدستوري الإسلامي يركّز على التوازن الدستوري وسيادة القانون، والقولِ كيف أن الإصلاحات العثمانية المتأخرة أدّت إلى بروز الاستبداد، وبيانِ التحديات العميقة التي يمكن أن تواجه واضعي دستور الدول الإسلامية الجديدة. وعند تأليف هذا الكتاب، واجهتني مرّة أخرى عقبة كأداء، وهي أن أمثالي الرئيسة للنزعة الدستورية الإسلامية برزت فقط في سياق الغزو والاحتلال. لقد تمكنتُ من بيان أن البرامج السياسية التي يعتمدها الإسلاميون في كل العالم العربي كانت تركّز على سيادة القانون والحكم الديمقراطي العادل. غير أنه لم تكن لديّ أي أمثلة عن شعب يختار ديمقراطيين إسلاميين من دون عوائق ويَعهد لهم بصياغة الدستور. كنت أعتقد أن تحليلي كان صائباً، غير أن قارئاً غيرَ متعاطفٍ يمكن أن يشكّك في أبسط أقوالي بالإشارة بكل بساطة إلى طالبان، ويقول إن الشريعة لا يمكنها أن تكون أساساً لسيادة القانون.

ثم كان الربيع العربي. ففي بدايات عام ٢٠١١ أخذ شعور شعبي عفوي

واسع ينتشر من شمال إفريقيا إلى اليمن وسوريا والبحرين، وهو مدى جغرافي شمل العالم الناطق باللغة العربية. ففي مصر وتونس اللتين كانتا تمثلان نموذجين تقليديين للنظام العلماني المستبد سقطت حكومتان نَعِمتا بالاستقرار مدةً طويلة، بسبب أدائهما عندما رفض الجيش دعم قمع الاحتجاج الشعبي. وما إن تحول الربيع إلى صيف وخريف حتى تحدَّى احتجاجٌ وتمرّد ديكتاتور ليبيا العلماني، معمر القذافي، سيئ الصيت، ثم أطيح به بحملة قصف غربية متواصلة كان هدفها تمكين الثوار من السلطة. وما إن انتهى العام حتى اجبر ديكتاتور اليمن في نهاية المطاف على تسليم السلطة السياسية لنائبه. وفي سوريا حُصرت ديكتاتورية الجيل الثاني العلمانية لبشار الأسد في نزاع أهلي عنيف ومتزايد، هدّد بالتحول إلى حرب أهلية شاملة.

وكانت نتيجة هذه الانتفاضات مهمة جداً بالنسبة إلى مسألة الدولة الدستورية الإسلامية؛ فتونس التي بدأ فيها الربيع العربي تُشكل مثالاً ساطعاً. وبما أنها تحت تأثير تقليد يساري ثوري يعود إلى ما بعد الحقبة الاستعمارية وتأثيرٍ فرنسي مستمر، كان من السهل وصفها باعتبارها أكثر البلدان العربية كلها علمانية، فنهاية الأسبوع هناك هي السبت والأحد كما في أوروبا، وليس الجمعة، يوم التجمّع التقليدي للمسلمين. وفي ذروة العلمانية التونسية جعل الحبيب بورقيبة، زعيم الاستقلال الذي أصبح رئيساً، العلماء المسلمين يُفتون بأن المرء لا يحتاج إلى صوم رمضان؛ لأن العمل في بناء الدولة عوَّض هذا الركن الأساسي في الشعائر الدينية الإسلامية. ومن ثمّ، لو تمكّنت تونس من أن تصبح موطناً لديمقراطية إسلامية، فإنه يمكن، إذاك، إثبات قوة التوجّه نهائياً.

ولفهم المسار الذي اتخذته النزعة الإسلامية الدستورية المعاصرة في تونس، يجب على المرء أن يبدأ بملاحظة أن إسلاميي تونس لم يبدأوا الربيع العربي، فالاحتجاجات ضد الديكتاتورية بدأت بصورة عفوية عندما أضرم بائع خضار محبَط، يدعى محمد البوعزيزي، النار في جسده بعد أن أهانته شرطية. وانتشرت الاحتجاجات من خلال النقابات وشباب الطبقة الوسطى الذين كانوا يشعرون بالإحباط من الظلم السياسي والفرص الاقتصادية المحدودة. ولم يضطلع التنظيم السياسي الإسلامي التونسي الرئيس،

النهضة، بأيِّ دور، وذلك لأسباب وجيهة. فمنذ أن قَدَّم عدداً قليلاً من المرشّحين غير الرسميين للرئاسة في عام ١٩٨٩، تم حظر الجماعة وسُجن أعضاؤها أو ذهبوا إلى المنفى. وأي تنظيم للحركة داخل تونس كان سرياً. أما راشد الغنوشي، وجهها البارز، فقد كان خارج البلاد طوال عشرين عاماً.

كما لم يكن للإسلامين دور كبير في الإطاحة بنظام بن علي. فالدور الرئيس هنا اضطلع به الجيش الذي لجأت إليه الحكومة عندما عجزت الشرطة عن إنهاء احتشاد مئات الآلاف الذين بدأوا يتجمعون في المدن التي شملت العاصمة تونس.

والحساب الذي كان على الجيش القيام به كان حساباً دقيقاً، وهو ما سيتكرر في مصر مع بعض الاختلاف. فمن جهة، كان الشيطان الذي يَعرف: نظاماً مألوفاً يقوده ديكتاتور كبير السن. وحتى ولو أمكن استعادة النظام العامّ وإعادة المحتجين إلى منازلهم من خلال عرض للقوة، فإن زين العابدين بن علي الذي حكم منذ عام ١٩٨٧، كان يبلغ من العمر ٧٥ عاماً. لقد أخذت مرحلة انتقالية تلوح في الأفق، إلا أنه لم تكن لتونس بعدُ آلية انتقال راسخة، سواء وراثية أو ديمقراطية. فبن علي الرئيس كان الثاني فقط الذي عرفته تونس، وجاء إلى السلطة في انقلاب استبدل بطل المقاومة بورقيبة بعد ثلاثين عاماً من الحكم.

ومن جهة أخرى كان الغموض. وقد أحسن الجيش صنعاً عندما قدّر أنه لم يكن يملك الشرعية لأخذ السلطة بنفسه، على الأقل مع وجود الشعب في الشوارع مطالباً بإصلاحات ديمقراطية. وكانت نتيجة اختيار الجيش التخلي عن بن علي حكومةً لتصريف الأعمال تبعتها انتخابات. وعِوض أن يُنظر إلى الجيش كقبضة حديدية لديكتاتور يتلاشى ستعتبره الحشود القابلةَ التي وُلدت الديمقراطية على يديها. وستتم المحافظة على شرعيته الدستورية، بل وتتعزز لأجيال قادمة.

وفي النهاية، لم يكن القرار الذي اتّخذ عسيراً جداً، فقد أعلن قائد الجيش أن قواته ستحمي الثورة. في ذلك اليوم كان بن علي على متن طائرة خارج البلاد. وبعد شيء من الغموض في الشكل الدقيق للمرحلة الانتقالية، تم تشكيل حكومة توافقية من أغلبية علمانيين معتدلين بغاية إجراء انتخابات

لجمعية تأسيسية. كان المسار بأكمله سلمياً نسبياً وانتصاراً ديمقراطياً للنمط المألوف لما يسمى ثورات اللون في أوروبا الشرقية. وتمّ السماح باعتماد الأحزاب السياسية المحظورة. وجرى تمهيد الطريق لإجراء انتخابات حرة ديمقراطية في بلد عربي من دون أن يكون هناك احتلال خارجي قائم بحكم الواقع في الوقت نفسه.

لقد كان دخول الإسلاميين المعمعة في هذا المسار الانتخابي وما تلاه. ومهما كان عدم الأمان الذي يكونون قد شعروا به لكون الثورة حدثت من دونهم، فإنه سرعان ما بدده تحمُّس الناس لبرنامجهم. وعاد الغنوشي من المنفى بطلاً، وأصبحت علامتُه المميزة للديمقراطية الإسلامية التي وضعها طيلة سنين من التفكير النظري والكتابة الأساسَ للأرضية السياسية الرسمية للنهضة، الحزب السياسي الإسلامي التونسي. ولطالما استخف النقاد بالدعوات المجردة بأن الإسلام والديمقراطية متوافقان مبدئياً. وقد رُفض تأكيد الغنوشي على مساواة النساء وغير المسلمين في دولة إسلامية باعتباره مجرد كلام. واعتبر قوله إن مُثُل الشريعة يمكن أن توفر حصناً أخلاقياً للنزعة الدستورية الديمقراطية غيرَ واقعي. وها هو الشعب الآن يُمنح الفرصة لتقرير ما كان يؤمن به.

وفي ميزان نتائج الانتخابات كان رد الشعب ساحقاً. وبدا أن ممتهني الليبرالية العلمانيين الذين كانوا قد قادوا الثورة يكسبون مصداقية قليلة من جهودهم، فقد فازت النهضة بسبعة وثلاثين في المئة من المقاعد في الجمعية التأسيسية الجديدة. وحصل الحزب الأكبر التالي على أقل من تسعة بالمائة. وحتى وإن جُمع بين الأربعة التي حصلت على أصوات بعد النهضة، فإنها حصلت على أقل من ٢٦ في المئة من الأعداد مع تقسيم البقيّة على العديد من الأحزاب الصغيرة أو النّواب المستقلّين. لا شكّ في أن التفوق في التنظيم ساعد النهضة في انتصارها. غير أن نطاق الانتصار جعل الأمر واضحاً بأن الدعم له علاقة تامة بتفضيلٍ كبير لنظرة النهضة الدستورية الخاصة جداً إلى الديمقراطية الإسلامية. لم يكن هذا مجرد انتخاب لمن سيحكم، بل فرصة واحدة في الحياة لاختيار الناس الذين سيكتبون دستور تونس الجديد. ولهذه المهمة، تبنّى الناسُ الديمقراطية الإسلامية، وهكذا تم رفع التحدي.

وإلى غاية كتابة هذه الأسطر، لا يزال ذلك المسار الدستوري جارياً. وعلى الرغم مما يبدو من أن النهضة قَبِلت بإسقاط أي إشارة صريحة إلى الشريعة من الدستور، فإن العديد من الاقتراحات التي تم تحليلها لاحقاً في هذا الكتاب يجري النظر فيها ومناقشتها، وتتعلق بكلٍّ من مسألة الشريعة كمصدر للقانون وإمكانية ما أسمِّيه مراجعة قضائية إسلامية. وستكون التحديات التي ستواجهها النهضة في كلٍّ من كتابة دستور جديد وفي الحكم لاحقاً ضخمة. وبوجه خاص، مثلما أقول في هذا الكتاب، سيكون على الحزب مواجهة المشكلة العميقة المتعلقة بكيفية إقامة توازن دستوري في ثقافة سياسية لم تعرفه منذ فترة الحكم الاستعماري، فمجرد الإشارة إلى الإسلام لا يؤدي إلى التوازن الدستوري. إذ هناك حاجة إلى بروز مؤسسات حقيقية قادرة على تحقيق التوازن في ما بينها من أجل إقامة حكم سياسي فاعل ومستقر. وتعدّ الأحزاب السياسية جزءاً من التطور المؤسساتي الذي يجب أن يحدث، لكنها ليست كافية إلى حدٍّ بعيد، لا سيّما عندما تكون صغيرة الحجم. وقد يضطلع الجيش أيضاً بدور ما ممكن، لكن هذه قصة أخرى. إنها، بوجه خاص، القصة الآخذة في البروز في ثانية ثورات الربيع العربي الناجحة، ألا وهي قصة مصر.

❋ ❋ ❋

إذا كانت تونس، تاريخياً، فاعلاً صغيراً في العالم العربي، صغيرة في المساحة ومُغرِقة في العلمانية، فإن مصر كانت في العصر الحديث قلب الوعي العربي بالذات. ومصر ليست أكبر بلد عربي من حيث الكثافة السكانية والأكثر مركزية من حيث الجغرافيا فحسب، بل إنها أيضاً موطن حركتين أيديولوجيتين كبيرتين متنافستين في القرن العربي الأخير: القومية العربية والإسلام السياسي. ومصر هي التي شهدت قبسات النزعة الدستورية الليبرالية العربية الأولى أيامَ أفول السيطرة الاستعمارية البريطانية، ومصر هي التي شهدت تدمير تلك الليبرالية عندما سقطت الملكية الدستورية القصيرة وغير الفاعلة بانقلاب عسكري. وأصبح جمال عبد الناصر، العقيد الذي برز كزعيم مصر الذي لا يبارى، (معلناً نفسه) صوت الأمة العربية. وقد وضع أسس الديكتاتورية الرئاسية في العالم

العربي التي سيتّبعها حافظ الأسد وصدام حسين والقذافي وآخرون كثيرون.

غطّت الانتفاضة الديمقراطية السلمية في مصر، من اللحظة التي بدأت فيها تقريباً، على الحركة التونسية التي ألهمتها. كانت لميدان التحرير، وهي ساحة واسعة وفارغة عموماً وسط مدينة القاهرة، قرب المتحف المصري، قدرةُ استيعاب مليون أو ما يزيد من البشر، وغالباً ما فعلت ذلك خلال تلك الأسابع والشهور المدهشة من عام ٢٠١١.

وإذ بدأت بشباب الطبقة الوسطى والطبقة الوسطى العليا الذين نسَّقوا حركاتهم بتكنولوجيا الجماهير الجديدة للنصوص الآنية زاد التجمهر في الميدان تدريجاً من مداه الديمغرافي. وفي الأخير، أمكن إيجاد شريحة تمثيلية للمجتمع المصري تطالب بإنهاء حكم حسني مبارك. لقد سجل التلفزيون والهواتف المحمولة، على حدٍّ سواء، المشهد الذي ألهم المشاهدين عبر العالم العربي. وإذا كان تَصوُّر مصر لذاتها كقائدة للعالم العربي قد خبا، فإن ميدان التحرير أحيا هذه النظرة وأعاد الوعي إلى الروح السياسية المصرية.

غير أنه، كما في تونس، بقي الإسلاميون في الخلفية. يمكن أن نجد المسلمين الورعين في الميدان، إلا أن حركة الإخوان المسلمين، التنظيم حامل لواء النزعة الإسلامية السُّنية، لم تقم بدور رسمي في المظاهرات لأشهر عدة. لقد انخرطت حركة الإخوان المسلمين التي اعتُبرت في ما مضى غير شرعية وقامت الحكومة بحظرها، في السنوات الأخيرة في حركة بارعة تجاه فرض الاحترام والمشاركة السياسية المحدودة. ودفعت بمرشحين للرئاسة من دون أن تحدد رسمياً أنهم يمثلون الحركة. وقامت بتفصيل برنامج سياسي يمكن أن يقرأه أي شخص يحصل على منشوراتها أو على الإنترنت. غير أنها لم تختر ركوب الموجة الأولى للانشقاق الديمقراطي.

كانت دوافع حركة الإخوان للحذر عديدة. كان أحدها بالتأكيد أنها لم تكن تريد المساس بمركزها التفضيلي باعتبارها معارضة سياسية قوية غير معترف بها، فلو تم قمع الاحتجاجات بنجاح واعتُبر المشاركون فيها غير شرعيين يكون الإخوان قد أملوا في تفادي وصمهم بالتمرد.

هناك قلق آخر أكثر دقة، وربما أكثر أهمية، فالوجود المنظم لممثلين للإخوان في الميدان سيمنح للنظام إمكانية الادعاء أمام المجتمع الدولي أن الانتفاضة ضده كانت بإلهام من الأصولية الدينية. ومن التجربة الأليمة فَهِم الإخوان أن الغرب كان قلقاً جداً من التعبئة السياسية الإسلامية. وبينما كان نظام مبارك يصارع من أجل الدعم الدولي لقبضته على السلطة الآخذة في الضعف، كان الإخوان يخشون من أن ذلك قد يساعد العدو في الربط بينهم وبين الربيع العربي.

غير أنه في نهاية المطاف تمّ بلوغ النقطة الحاسمة، فقد اضطر الإخوان إلى الإقرار بأن الاستمرار في السكوت في ظل وجود مثل هذه الحركة الديمقراطية قد يبدو كما لو أنه قَبول ببقاء النظام. لم يكن ذلك ليكون أمراً سيئاً للإخوان فحسب، بل كان سيشكك في ميراث الإخوان الذي قارب القرن من المعارضة للأنظمة الملكية والديكتاتورية. وعندما دخل الإخوان الميدان كان النظام يبدو على وشك السقوط، وكانت اللعبة قد أخذت أصلاً تؤثر في شكل الحكم الذي سيبرز غداة تغيير النظام.

إلا أنه، وعلى خلاف بن علي في تونس، رفض مبارك فكرة المنفى. لم يكن التدفق الشعبي للمعارضة وحده يكفي لإزاحته عن الكرسي. ولم يكن ما استعملته قوات الشرطة ومصالح المخابرات من قنابل مسيلة للدموع ورصاص يكفي لإعادة المحتجّين إلى بيوتهم. ووضعت حالة الجمود توازن القوة في أيدي الجيش.

وبعد فترة من التردد، أخذ الجيش بزمام الأمور. ففي مساء ١٠ شباط/ فبراير ٢٠١١ ظهر مبارك على التلفزيون العمومي وأكد أنه باقٍ رئيساً للدولة. وفي اليوم التالي، ١١ شباط/ فبراير، أعلن نائب الرئيس أن مبارك لم يعد رئيساً، وأن البلاد أصبحت في يد المجلس الأعلى للقوات المسلحة المصري. كان هذا انقلاباً، على الرغم من أنه كان انقلاباً على خلفية احتجاج شعبي وديمقراطي. وقد فتح الباب لفترة طويلة، ما زالت جارية، لتقاسم معقّد للسلطة بين الجيش وتلك القوى السياسية التي تريدها والقادرة على خوضها.

الآن، وقد خرج مبارك من السلطة، دخلت جماعة الإخوان المعمعة

بجد. ومن اللحظة التي بدأت فيها بالحشد طرحت خطة عمل ديمقراطية. وعاد يوسف القرضاوي، أكبر رجل دين مرتبط بجماعة الإخوان، إلى مصر بعد سنوات من المنفى وخَطب في أكثر من مليون شخص في صلاة الجمعة في ساحة مفتوحة يوم ١٨ شباط/ فبراير. وعِوض أن يبدأ بالنداء «أيها المسلمون» اختار القرضاوي نداء جامعاً أكثر «أيها المسلمون والأقباط!»، ثم واصل ليجدد القول بالتوافق التام بين الإسلام الديمقراطية، وهو ما كان قد عبَّر عنه في مقالاته وكُتبه عندما كان في المنفى. كان هناك شعور بالثقل الرمزي للّحظة. هنا، في أول فرصة له لتوجيه خطاب إلى مصريين أحرار، اختار الرجلُ الذي قدَّم أكثر من أي كان آخر مبرراً أيديولوجياً للإخوان المعاصرين الحديث عن القيم الديمقراطية كرابطة للإيمان.

كانت درجة الدعم الشعبي للقيم الديمقراطية الإسلامية قد تحددت في المقام الأول بإجراء الانتخابات التشريعية التي تمت من تشرين الثاني/ نوفمبر ٢٠١١ إلى كانون الثاني/ يناير ٢٠١٢. وكانت النتائج مطابقة تماماً لفرضية أن الديمقراطيين الإسلاميين سيسودون في أي انتخابات نزيهة في العالم العربي. فقد حاز الحزب المرتبط بالإخوان على ٤٥ في المئة من المقاعد. وفي نهاية مثيرة للدهشة، حصل حزب ديمقراطي إسلامي آخر، النور، على ربع المقاعد المتوفرة. والحزب الأخير الذي يشار إليه شعبياً بالسلفيين، كانت له مواقف علنية تقف من الناحية الدينية إلى اليمين من الإخوان وتدعو بطريقة غير محددة إلى حدٍّ ما إلى إعمالٍ أكثر للشريعة في الحكم السياسي. غير أن السلفيين كانوا، مع ذلك، ديمقراطيين في توجهاتهم، فقد تبنّوا الانتخابات باعتبارها شرعية ومنشودة، وكانوا يريدون التعبير علناً عن الالتزام بالمساواة بين كل المصريين بغض النظر عن الدين. وجاء نجاحهم بصورة كبيرة من قدرتهم على جذب أفقر المصريين الذين رأوا في الإخوان حركة من الطبقة الوسطى.

وفي اللحظة التي وجدوا فيها أنفسهم يمسكون بزمام السلطة السياسية التي حلُموا بها طوال أجيال، وجد إسلاميو الإخوان أنفسهم في مواجهة تحدٍّ كبير، ألا وهو التعامل مع الجيش الذي لم يكشف عن تسرُّع كبير في التخلي عن سلطته. فمن جانب، كان الإخوان والجيش يقفان على طرفَي نقيض. وعلى أي حال، لقد كان الإخوان يدافعون عن الديمقراطية

وأصبحوا اليوم يُدافِع عنهم الدعمُ الشعبي. لم يكن دور الجيش ديمقراطياً قطعاً؛ فالمجلس الأعلى للقوات المسلحة كان قد أمر بصوغ إصلاحات دستورية وحصل على موافقة الشعب عليها قبل أن يسمح بالانتخابات التشريعية بفترة طويلة. وقد كان اهتمامه مُنصباً على الوظائف التنفيذية التي كان يمارسها الرئيس في السابق. ولم تجرَ انتخابات رئاسية إلا في فترة متأخرة في عام ٢٠١٢، وحتى في ذلك الوقت توقع كثيرون من الملاحظين رئيساً ضعيفاً نسبياً يبقى مديناً بالفضل للجيش في إنجاز الأمور.

غير أنه من منظور آخر، كانت مصالح الإخوان والجيش متوافقة. وفهمت الطبقة السياسية التي انتخبت حديثاً أن الجيش بقي المكان الحاسم للسلطة في مجتمع مصري يواجه عملية انتقالية سريعة وغير مؤكدة. لم يكن الجيش شريكاً ضرورياً لأي حكومة فاعلة في مجال الدفاع عن النفس فقط، بل في مجال المحافظة على النظام العامّ أيضاً. وأكثر من ذلك، كانت للجيش علاقات وثيقة مع الحكومة الأمريكية، أول مَصدر مساعدة خارجية لمصر. وكان استمرار وجود الجيش كقوة عامة في الحياة المصرية يشكّل ضماناً للحلفاء الأمريكيين بأن الأمور في مصر لم تتغير كثيراً إلى الحد الذي يجب فيه إعادة التفكير في العلاقات المصرية ـ الأمريكية.

وكانت حركة الإخوان في حاجة بوجه خاص إلى إشارة عامة ما واضحة لِتبُلِغ الولايات المتحدة أنها جادة في احترام اتفاقيات كامب ديفيد والمحافظة على السلام البارد الذي تمّ التوصل إليه بين مصر وإسرائيل في سنوات مبارك. كان العديد من مسؤولي الحكومة الأمريكية يخشون أن تقوم حكومة يهمن عليها الإخوان بتغيير حالة المراوحة وتلغي معاهدة السلام التي وقّعها الرئيس السادات في عام ١٩٧٨. على كل حال، كانت معاهدة السلام دوماً غير شعبية في مصر، وكان من المتوقع أن يكون موقف الإخوان المسلمين تجاه إسرائيل عدائياً في أحسن الأحوال. وكان التأثير الذي كانت تتمتع به الولايات المتحدة تجاه مصر يتوقف على أكثر من ١,٣ مليار دولار من المعونة السنوية، عسكرية في أغلبها، كان عليها إرسالها إلى مصر منذ توقيع المعاهدة. وكان من شأن أي تغيير كبير في موقف مصر العلني في ما يتعلق بإسرائيل أن يؤدي بالكونغرس إلى إعادة التفكير في تلك المعونة، وبسرعة.

كان الجيش المصري، المستفيد الأول من المعونة، قد طور علاقات مؤسساتية قوية مع الجيش الأمريكي منذ كامب ديفيد. كان هناك شكّ قليل في أن الجيش يريد بقاء المعاهدة من أجل تفادي فقدان الروابط المالية والمؤسساتية التي سمحت له بالبقاء قوياً وفاعلاً. وبالقدر الذي كانت فيه حركة الإخوان المسلمين تريد أيضاً تفادي زعزعة العلاقات المصرية ـ الأمريكية، كان للإخوان دافع قوي للمحافظة على الجيش كجزء من بِنْية السلطة.

والغريب في الأمر أن الإخوان بَدوا ملتزمين بالمحافظة على علاقة قوية مع الولايات المتحدة. وكمسألة تتعلق بالسياسة الخارجية، كان هذا الموقف عقلانياً تماماً. ففي بيئة ما بعد الحرب الباردة لم يعد لمصر حليف إقليمي قوي ممكن؛ فروسيا لم تعد فاعلاً رئيساً في الشرق الأوسط، ولم تكن الصين قد بدأت بعدُ تأخذ دوراً فاعلاً باستثناء في البلدان التي تملك احتياطات نفط كبيرة، وهو ما ينقص مصر. وبالنظر بوجه خاص إلى الدعم الأمريكي المستمر والقوي لإسرائيل فقد استدعت المصلحة الخاصة لمصر على المدى المتوسط استمرار العلاقة الوثيقة مع الولايات المتحدة.

غير أن ما كان لافتاً أكثر، هو أن سياسة الإخوان الإسلامية لم تكن حاجزاً أمام استمرار احترام المعاهدات الدولية التي وقّعتها مصر، بما في ذلك معاهدة السلام مع إسرائيل. ويبقي هذا صحيحاً على الرغم من أن حركة حماس، الفرع الفلسطيني للإخوان المسلمين، اتخذت تقليدياً خطاً متشدداً تجاه إسرائيل مقارنة بمنظمة التحرير الفلسطينية، أو حركة فتح. وعندما يتعلق الأمر بسياسة إسرائيل، سيواصل الديمقراطيون الإسلاميون مواجهة مجموعة من الاختيارات الدقيقة؛ إذ يجب عليهم، إذا ما أرادوا خدمة مصالح بلدانهم، اتباع سياسة خارجية عقلانية تأخذ قوة الولايات المتحدة في الحسبان. وعليهم في الوقت نفسه، ولمدى أكبر بكثير من الديكتاتوريين الذي حكموا في المنطقة، إيلاء مراعاة للرأي العام إذا ما أرادوا إعادة انتخابهم.

قلت في عام ٢٠٠٣ (ولا بد من الاعتراف أن الأمر لم يكن شعبياً بعض الشيء) إن الديمقراطيين الإسلاميين لن يكونوا حتماً مناهضين

لإسرائيل. وبالفعل، لقد زعمت أنه «مع مرور الوقت ستجعل الديمقراطية في العالم العربي السلام مع إسرائيل أكثر ديمومة». وكان هذا الرأي يتوقف على القول إن الديمقراطيين الإسلاميين لن يعتمدوا على مشاعر مناهضة لإسرائيل لكسب الشرعية الشعبية بالطريقة التي قام بها بعض الديكتاتوريين الإقليميين طيلة سنوات. ومن الطبيعي أن هناك شعوراً قوياً مناصراً لفلسطين في أوساط الناخبين العاديين في العالم العربي. غير أن هذه النصرة ينبغي أن تؤدي منطقياً إلى دعمٍ لسلام متفاوض عليه بين إسرائيل وفلسطين. ومثل هذا السلام سيكون من شأنه أكثر أن يُنظر إليه على أنه مشروع إذا ما تفاوض عليه قادة فلسطينيون منتخبون وتدعمهم حكومات عربية منتخبة.

ويبقى من المبكر جداً أن نرى ما إذا كان هذا التحليل صحيحاً. غير أن ما يشجع هو أنه ليس فقط الإخوان المسلمون هم الذين سعوا إلى إبداء الانطباع بأنهم سيحترمون كامب ديفيد، بل كذلك السلفيون الذين يقفون إلى يمينهم. وإذا استطاعت حركة الإخوان قيادة حكومة تعترف بإسرائيل والتعامل معها، فهناك سبب للأمل بأن حماس، المرتبطة تاريخياً بالإخوان ومنبثقة منهم، قد تسلك الاتجاه نفسه. بالتأكيد إن وجود إخواني في السلطة السياسية في مصر سيمارس تأثيراً أكبر في حماس من أي قوة إقليمية أخرى. في شباط/ فبراير ٢٠١٢ انتهز قائد حماس السياسي إسماعيل هنية فرصة إلقاء خطاب في الأزهر في القاهرة ليعبِّر عن تضامنه مع الانتفاضة على الديكتاتور السوري بشار الأسد. وكان هذا تطوراً خارقاً بالنظر إلى أنه تم احتضان مقر حماس سنواتٍ طويلة في سوريا وتلقَّت دعماً بشكل اعتيادي من داعمي الأسد في إيران. وكان قطع العلاقة مع الظَّهير بهذه الطريقة العلنية علامة على إعادة اصطفاف تقوم به حماس من سوريا إلى مصر. وعلى الرغم من أن المرء يمكنه أن يرى في هذا التطور تهديداً لآفاق السلام، فإنه لا يبدو التفسير الأكثر إقناعاً. وإذا ما اصطفت حماس مع حكومة في سلام مع إسرائيل، فإن الإمكانية لتسوية سلمية تبدو أكبر منه عندما تصطف حماس مع حكومات معادية تماماً لمصالح إسرائيل.

***

وتبرز العلاقة المعقدة بين الإخوان المسلمين والجيش المصري من السؤال بالغ الأهمية المتعلق بالكيفية التي سيتم بها تحقيق توازن السلطات في دولة مصر الإسلامية الجديدة، وهو السؤال الذي أتناوله في القسم الأخير من هذا الكتاب. ويكمن التحدي في إقامة مؤسسات قادرة على تحقيق التوازن بين بعضها بعضاً لضمان عمل سيادة القانون. وسيوفِّر التطلع إلى الحكم وفق مبادئ الشريعة دعماً ثقافياً لفكرة سيادة القانون. غير أنه حتى الحكومات حسنة النية تفشل إذا ما كانت الترتيبات الدستورية داخلها لا تؤدي إلى الدوافع الحقيقية لتحقيق توازن السلطات.

والأمر المثالي في الدولة الدستورية الحديثة هو أن التوازن يشمل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. ولا تحتاج هذه السلطات إلى أن تكون منفصله رسمياً من أجل توازن العمل. ففي الأنظمة البرلمانية يمارس السلطةَ التنفيذية عادة رئيسُ الوزراء الذي لا يُعدُّ بأي حال من الأحوال مستقلاً عن السلطة التشريعية، بمساعدة حكومة تترأس وزارات مهنية. غير أن المسألة أنه سواء كان النظام برلمانياً أم رئاسياً أم خليطاً منهما، فإنه يتم تحقيق التوازن بين السلطات المدنية.

غير أن هناك أمثلة، تاريخية وحديثة أكثر على حدٍّ سواء، لتوازن دستوري يضم الجيش، سواء لفترة طوية أم لفترة ما من مرحلة انتقالية ممتدة. ففي الإمبراطورية العثمانية التي تم تناولها بصورة مكثفة في القسم الأول من الكتاب، كان للجيش الانكشاري دور دستوري كبير إلى جانب العلماء والسلطان. وفي تركيا الحديثة، اضطلع الجيش طيلة عقود بدور دستوري باعتباره حامي العلمانية، وهو دور يبدو أنه أخذ ينسحب منه الآن.

هل يمكن للجيش المصري أن يضطلع بدور موازن مماثل لمصلحة الديمقراطيين الإسلاميين من الإخوان؟ وإذا فعل ذلك، هل سيقبل الجيش انسحاباً تدريجياً من ممارسة السلطة الدستورية بحكم الواقع لو بدأت المؤسسات الديمقراطية تزدهر من تلقاء نفسها وعندما تقوم بذلك؟ عموماً، إن سجل الجيوش الذي يبيّن أنها تتدخل بصورة انتقائية في السياسة الديمقراطية ليس جديداً. فالجيش الجزائري الذي انقلب على نتائج انتخابات ١٩٩١ هناك قاد حرباً أهلية دموية طويلة على الإسلاميين. وعندما

انتصر بقي في السلطة وحافظَ على السيطرة الديكتاتورية. والسبب الذي جعل الربيع العربي لا يصل الجزائر أبداً، ويبدي ميلاً قليلاً إلى فعل ذلك في المستقبل، كانت له علاقة وطيدة بالسلطة المطلقة للجيش في أعقاب انتصاره في الحرب الأهلية هناك. فعلى خلاف تونس ومصر، حيث اختار الجيش في نهاية المطاف ألا يدعم النظام في وجه الاحتجاجات الشعبية، لم يكن هناك في الجزائر أي فرق كبير بين الجيش والنظام تماماً.

غير أنه من الممكن فقط أن ينجح الجيش المصري في التفاوض على صفقة متوسطة المدى مع الإخوان تساعد في الواقع في تحقيق التوازن الدستوري. لم يكن الإخوان يريدون في البداية تقديم مرشح للرئاسة في ربيع ٢٠١٢، وبالتالي يضمنون أن أي رئيس منتخب سيكون ضعيفاً نسبياً بما أنه لن يكون من الحزب الذي نال نصف مقاعد السلطة التشريعية تقريباً. وشكّلت هذه الاستراتيجية الأولية التي تم التخلي عنها عندما أعلن قائد إخواني سابق منشق ترشحه وبدأ يجمع الأصوات، تنازلاً جوهرياً لمصلحة الجيش. وبدا كأنه وعْدٌ من الإخوان بألا يتم تحدي الجيش على كل السلطة في السنوات الأولى للدولة الجديدة. وفي المقابل، كان الإخوان يريدون الإبقاء على الحق في انتقاد الجيش والاحتجاج عليه إذا ما بدا أن سياساته ليست ديمقراطية بما يكفي، وقبل كل شيء إلقاء اللائمة عليه بشأن المشكلات المستقبلية التي كان من المؤكد أن مصر ستواجهها في السنوات القادمة. وقد كشفت استراتيجية ضبط النفس هذه لدى الإخوان عن درجة عالية من التطور بشأن الحاجة إلى إقامة توزان دستوري بعد سنوات عديدة. ولكن مع قرار الإخوان في النهاية تقديم مرشح، وما زالت نتائج الانتخابات غير معروفة إلى غاية كتابة هذه الأسطر، تبقى طريقة تطور التوازن محلّ شكٍّ كبير.

وعلى المدى الأطول، سيتطلب بلوغ توازن دستوري بين المدنيين تطوراً كبيراً للمؤسسات المدنية. وسيكون على الديمقراطيين الإسلاميين القيام بهذا على سبيل التجربة. وفي حالة مصر، لا يحتاج الدستور إلى التعديل لجعل الشريعة مصدراً للتشريع، فهو ينصّ أصلاً على ذلك. كما أنه ليست هناك حاجة إلى تعديل الدستور لإنشاء مراجعة قضائية إسلامية؛ فالمحكمة الدستورية المصرية تضطلع أصلاً بمسؤولية تحديد ما إذا كانت أحكام الدستور، بما في ذلك تلك التي تتعلق بالإسلام، متّبعة. ومع مرور

الوقت، قد يرغب الإخوان في سنّ تشريع يكون أقرب إلى الشريعة من القوانين التي تم سنُّها من دون مناقشة في ظل الديكتاتورية. كما يمكن أيضاً للإخوان في الأخير أن يرغبوا في تغيير تركيبة المحكمة الدستورية لتضم قضاة لديهم تكوين في الشريعة، لا في القانون الوضعي وحده. ولكن هذه التطورات المستقبلية الممكنة لم يتم تأكيدها إلى غاية اليوم في بيانات الإخوان العلنية، بل بالعكس، يبدو أن الإخوان مركزون على إدارة الجيش وإقامة ديمقراطية انتخابية حقّة.

وفي مناطق أخرى، حيث جاء الربيع العربي بتغييرات، ما زال المستقبل غير مؤكد. ففي ليبيا، واجه معمر القذافي انتفاضة شعبية جهوية بالقوة العسكرية. غير أن القذافي بالغ في التهديد بملاحقة الثوار وقتلهم. وإذ عبّرت فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة عن قلقها من تهديد كارثة إنسانية لم يسبق لها مثيل، حصلت على قرار من مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة يسمح باستخدام القوة لحماية المدنيين، فقام الناتو بحملة جوية استهدفت خلع القذافي من الحكم بالتعاون مع الثوار. وعلى مدار أشهر عديدة نجحت الاستراتيجية في الأخير، وقُتل القذافي على يد الثوار.

وتَرك هذا الانتقال المفاجئ ليبيا في حالة غامضة، فقوات الثوار لم تكن منظمة بما يكفي لتأليف حكومة فاعلة على الفور. وانقسمت الميليشيات على أسس جهوية وقبلية، وهي ظروف جعلت بروز حكومة موحدة مسألة صعبة للغاية. ومثلما يبينه المثال العراقي عندما دمرت حملة قصف طويلة البنية التحتية للدولة الديكتاتورية، يمكن أن تنجم فترة كبيرة من الفوضى قبل بروز شيء ما يشبه حكومة حقيقية. وكان هذا صحيحاً حتى في ظل ظروف الاحتلال الأمريكي. وفي ليبيا، قد يساعد غياب قوة محتلة على إحباط حرب أهلية، لكنه يعني أيضاً أنه ليس هناك أي كيان لديه القدرة على السيطرة على البلاد. وعلى أي حال، فإن الثوار لم ينتصروا في الحرب من تلقاء أنفسهم، ولم يكونوا قادرين على ذلك. لقد اعتمد نجاحهم في نهاية المطاف على القوة الجوية الأجنبية التي لا يمكنهم نشرها للمحافظة على النظام العامّ. ولم يتم بعد إجراء انتخابات إلى غاية كتابة هذه الأسطر. لقد برز مكون إسلامي كبير خلال الثورة غير أن اتّباعه التوجهاتِ الديمقراطيةَ الإسلامية في تونس ومصر يبقى في علم الغيب.

أما اليمن فإنه حالة معقدة وصعبة بوجه خاص. وعلى غرار بن علي ومبارك والقذافي كان رئيسه علي عبد الله صالح يشيخ ويواجه مرحلة انتقالية بعد ثلاثة وثلاثين عاماً في السلطة. وقد برزت مقاومةٌ لنظامه في الأشهر الأولى من عام ٢٠١١ شملت في البداية احتجاجات حوالى عشرين ألف شخص في المدينتين الرئيستين صنعاء وعدن. وكان أحد المنظمين المهمين لبعض هذه الاحتجاجات توكّل كرمان، وهي ناشطة يمنية شابة سرعان ما تمكنت من الحصول على جائزة نوبل للسلام في عام ٢٠١١ على دورها. وتنتمي كرمان إلى حزب الإصلاح المرتبط بفرع اليمن للإخوان المسلمين، لكنه أيضاً الوسيلة السياسية لآل الأحمر، القبيلة المعارِضة الأساسية لصالح. وجعل دور كرمان وانتماؤها السياسي الانتفاضةَ الديمقراطية في اليمن تشبه عاقبة انتفاضات الربيع العربي الأخرى التي ميزها اشتراك الديمقراطيين الإسلاميين مثل كرمان.

وأمام هذه الاحتجاجات اضطرب صالح. وفي أيار/مايو ٢٠١١ أصيب بجروح عندما انفجرت قنبلة في قصره الرئاسي. ومع تركه البلاد، استمر في التمسك بالسلطة. وفي الأخير، وتحت ضغط حلفائه في الخليج، وافق صالح على نقل السلطة إلى نائبه منذ مدة طويلة عبد ربه منصور هادي الذي انتحب بعد ذلك بالإجماع تقريباً في شباط/فبراير ٢٠١٢. ووعد هادي بأن يترأس صياغة دستور جديد والتخلي عن السلطة بعد عامين في الحكم. أما ما إذا كان سيفي بهذه الوعود فيبقى في حكم الغيب.

ومن شأن نتائج الانتخابات في اليمن أن تكون مختلفة قليلاً عن الانتخابات في تونس ومصر. ففي اليمن، الريفي في جزء كبير منه، تعدّ السياسة القبلية أكثر أهمية من شعارات الديمقراطية الإسلامية. وطيلة فترة الانتفاضة، اجتهد صالح ومناصروه في وصف ما كان يحدث باعتباره استيلاء على السلطة من آل الأحمر، وقد بدا الأمر على هذا النحو أحياناً. وما زاد الطين بلّة أن أوامر الحكومة لا تجري على بعض أنحاء اليمن، أو أنها لم تَجرِ أبداً. ودولة اليمن اليوم ربما ينقصها احتكار الاستعمال المشروع للعنف في جزء كبير من البلاد، وكان الأمر على هذه الحال دوماً. ومع ذلك، فإن اليمن يقف على مشارف ديمقراطية وإصلاح دستوري كبيرين، سيتخذان على الأقل اتجاهاً إسلامياً سطحياً.

وهذا يترك سوريا، باعتبارها الدولة الأخيرة التي أَطلقَ فيها الربيع العربي عنانَ الأحداث والطاقات، دونما حسم جدّي. فالحركة الاحتجاجية في سوريا بدأت بصورة بطيئة أكثر من الاحتجاجات في البلدان الأخرى حيث كانت لها أهمية كبيرة. وعندما بدأت الاحتجاجات السلمية في سوريا، لم تحدث في المراكز السكانية الرئيسة في دمشق وحلب. وبدلاً من ذلك جرت في مدن أصغر ذات أغلبية سنّية في الضواحي، لا سيّما في درعا وعلى الحدود مع الأردن وفي حمص، ثالث أكبر مدينة سورية.

أما سبب هذه الأماكن فكان مُهماً. فنظام الأسد قائم على التضامن الطائفي للطائفة الدينية العلوية في سوريا التي تشكل ربما ١٢ في المئة من السكان. وكان حافظ الأسد، مؤسس النظام، قد جاء في البداية إلى الحكم من خلال الفرع السوري لحزب البعث، وهو حركة قومية عربية علمانية كانت تسعى إلى تجاوز الاختلافات الدينية والطائفية. وكان ميشيل عفلق، الُمنظِّر الأيديولوجي للبعث، مسيحياً. وبطبيعة الحال، لم يكن هناك من خطأ في هدف الإدماج. غير أن أيديولوجيا البعث سرعان ما تطورت لتقدم الغطاء لأنظمة ديكتاتورية قمعية في العراق وسوريا. وفي الحالة الأخيرة، وفَّرت للنظام شبكة لنظامٍ ينتقي كُلاً من كبار مسؤولي الحكومة، وأكثر أهمية، كبار القادة العسكريين، على أساس الهُوية العلوية.

وفي ما كان يُعدُّ نظامَ أقلية حقاً، تمكّنت الحكومة لمدة طويلة من التحكم في ولاء العلويين بالتحذير من العقاب الذي يمكن أن تقوم به أغلبية الطائفة السُّنية إذا ما فقدت السلطة. وكان هناك جهاز أمن دولة فاعل قادر على مراقبة الشؤون السياسية في أغلب البلاد بعد أن بدأت الاحتجاجات. واعتبر غياب الاحتجاجات في دمشق وحلب دليلاً على شرعية النظام بين الطبقة الوسطى الحضرية وعلى فاعلية سلطة جهاز الأمن في الإبقاء على سيطرة النظام. وفي المقابل، كان بروز الاحتجاجات في الضواحي يعني إمكانية التآكل التدريجي لتلك السيطرة.

وعندما لم تخضع الاحتجاجات، رد نظام الأسد بقوة عسكرية عدوانية شملت في النهاية هجمات بريّة وجويّة إلى جانب القصف. وهذه الطريق التي لم يسلكها جيشا تونس ومصر، جاءت لتتبّع الطريق التي سلكها

القذافي، لكن مع اختلاف كبير. ففي الوقت الذي لم يكن فيه للقذافي تمثيل دولي على الإطلاق، استفاد الأسد من دعم ثلاث جهات مختلفة.

أولاً إيران، الداعم الرئيس لنظام الأسد منذ انهيار الاتحاد السوفياتي. فإيران تخاطر بخسارة كبيرة إذا ما سقط الأسد. وباعتبار جمهورية إيران الإسلامية دولة متشددة غير عربية وشيعية، فإنها لم تجد أبداً حليفاً ثابتاً بين الدول العربية ذات الأغلبية السُّنية إلى أن تمكّنت من نسج علاقة مع علويّي سوريا (على الرغم من أن العلوية بمعنى ما فرعٌ من المذهب الشيعي، إلا أن الدين ليس أساس العلاقة، فما يهمّ هو أن نظام الأسد يعتمد على قمع التطلعات السياسية السُّنية داخل سوريا). كما اعتمدت إيران على سوريا كطريق جغرافية لدعم حزب الله اللبناني، الحزب السياسي والميليشيا الشيعية التي تعدّ أداة إيران الأساسية في السياسة الخارجية في ما يتعلق بإسرائيل.

إضافة إلى إيران، كانت سوريا تتمتع بعلاقة مستمرة مع روسيا في ظل الرئيس ثم رئيس الوزراء ثم الرئيس من جديد فلاديمير بوتين. وباعتباره عميلاً سابقاً في قسم الشرق الأوسط للاستخبارات السوفياتية «كا جي بي»، كان بوتين يتحدث العربية، وصادفت مسيرته الاستخبارية حقبة دعمٍ سوفياتي قوي لسوريا. وعلى الرغم من أن معوّقات الموارد المحدودة في عالم ما بعد الاتحاد السوفياتي كان يعني أن تأثير بوتين في سوريا لا يمكن أن يرقى إلى تأثير أسلافه السوفيات، إلا أنه حافظ مع ذلك على دعم دبلوماسي قوي لسوريا التي تعد اليوم الحليف الوحيد المهم لروسيا في منطقة تهيمن عليها الولايات المتحدة. والأهم للأسد، أنه بالدعم الروسي جاء حق النقض في مجلس الأمن. وعندما طلبت بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة سماح مجلس الأمن لقصف ليبيا، امتنعت روسيا والصين عن التصويت، ويعود ذلك في جانب منه إلى أنه لم تكن لهما علاقات وثيقة مع القذافي، وفي جانب آخر تكونان قد تصوَّرتا بصورة معقولة أنه بعد الإخفاقات في العراق، فإن هؤلاء الحلفاء لن يسعوا إلى تحقيق تغيير النظام من الجو في الشرق الأوسط. وعندما طُلبت القرارات من مجلس الأمن للتنديد بالأسد استَعملت روسيا حقها في النقض؛ إذ لم تكن تريد أن تُستخدم مرة أخرى لتقديم غطاء لتغيير نظام يؤدي إلى تنحية حليف.

وحليف سوريا الأكثر مفاجأة ضد التنديد الدولي بأعمال النظام العنفية المتزايدة للقضاء على الحركة الديمقراطية كانت الصين التي لم تكن تاريخياً حليفاً وثيقاً للنظام. وتكمن مصلحة الصين أساساً في تفادي وقوع سابقةٍ تدخّل القوى الديمقراطية الغربية بالقوة لدعم الاحتجاجات الديمقراطية ضد الحكم المطلق. وأبعد من ذلك، كان بروز الصين الجيوستراتيجي الذي يلوح في الأفق مقارنة بالولايات المتحدة. فبكل بساطة، إن سقوط نظام الأسد سيضرّ بإيران ويساعد الولايات المتحدة، ما يؤكد مكانة أمريكا باعتبارها القوة الإقليمية المهيمنة. ومثل هذا المكسب للولايات المتحدة لن يخدم مصلحة الصين التي تكمن في حدوث تآكل تدريجي لهيمنة الولايات المتحدة العالمية. وكيفما كان حجم هذه الدوافع فقد كانت كافية لجعل الصين تلتحق بروسيا في الاعتراض على قرار كان بإمكانه أن يسهل الدعم الخارجي للحركة الديمقراطية السورية.

وإذ تحرّرت قوات الأسد من التهديد المباشر للتدخل الخارجي، فقد تمكّنت من تحقيق تقدم كبير في قمع الاحتجاجات. وتدريجاً، ورداً على ذلك، بدأت المظاهرات السلمية تترك المكان للعنف ضد القوات السورية والأهداف الحكومية على يد الميليشيات السُنية الآخذة في البروز. أما إذا ما كان التمسك بالمقاومة السلمية سيكون الاستراتيجية المتفوقة فلم يكن ذا أهمية. وبدأ النزاع لا محالة يأخذ رائحة التمرّد العنيف أو الحرب الأهلية ذات المستوى المنخفض.

وكما فعلوا في ليبيا، «حرّر» المحتجّون، مع رجال الميليشيات إلى جانبهم، تدريجاً أجزاء من البلاد. وكان المكان الأكثر أهمية الذي يسقط في يد المحتجين هو حمص، وهي مدينة من ٨٠٠ ألف نسمة، وموقع أولى الاحتجاجات الأكثر أهمية. ومرة أخرى، كانت ردة فعل الأسد فظيعة وفاعلة. ففي شباط/ فبراير وآذار/ مارس ٢٠١٢، قصف الجيش السوري حمص وأخرج المحتجّين ورجال الميليشيات من المدينة.

ويبقى في علم الغيب ما إذا كان بالإمكان تكرار التكتيك الكلاسيكي لصد التمرد إلى أن يتم القضاء تماماً على الانتفاضة. واعتقد بعض المراقبين

عن كثب بأن أيام النظام باتت معدودة حتماً وأن توجهات الربيع العربي كانت ضدّه. وبينما كان الآخرون يعتقدون بأن بشار الأسد، الديكتاتور الشاب الوحيد الذي تم تحديه خلال الربيع العربي، كانت له فرصة معقولة لاستعادة السلطة بنجاح. ويبدو أن الأسد نفسه كان يعتقد إما أن من شأنه أن ينجح أو أنه مع جرائم حرب واضحة اقترفتها يداه لم يكن له من خيار سوى مواصلة القتال. لقد عانى الجيش السوري انشقاقات الجنود، لكن هناك أيضاً إشارة على التململ بين هيئة الضباط سواء الكبار أو الصغار. ومما لا شكّ فيه، أن السبب يتعلق كثيراً بمجهودات النظام في الإبقاء على تلك الهيئة عَلَوية في أغلبها.

ما الذي يعنيه التحول العنيف الذي اتخذه الربيع العربي في سوريا لمستقبل الديمقراطية الإسلامية هناك أو في أماكن أخرى؟ الدرس **الأول** هو أن الوصول إلى السلطة من خلال الاحتجاجات السلمية بعيد كل البعد عن كونه حتمياً، حتى حيثما كان الدعم الشعبي كبيراً. وحيث يكون الجيش لصيقاً بالنظام، لن تكون حتى الاحتجاجات الواسعة والمستمرة كافية لتحقيق التغيير الثوري. لقد كان الجيش مهماً جداً في إنهاء ديكتاتوريات بن علي ومبارك، ولم يكن القذافي ليسقط من دون قوة عسكرية خارجية.

ثانياً، حتى الاحتجاج السلمي يمكن أن يتحول إلى عنف عندما يكون الاستفزاز كبيراً بما يكفي. وقد صدق هذا في ليبيا وثبتت صحته في سوريا أيضاً. فقد يبدأ المحتجون بالافتراض، عن حقّ، بأن المجتمع الدولي سيكون أكثر تعاطفاً معهم إذا ما كانت استراتيجيتهم هي المقاومة السلمية. ولكن عندما يتمّ قتل أفراد الأسرة، وتكون سلطة الدولة محلّ شكٍّ، فإن هناك إغراءً كبيراً للقيام بمقاومة مسلحة، حتى عندما تكون احتمالات النجاح ضئيلة. ويمكن أيضاً أن السُّنة السوريين الذين حملوا السلاح كانوا ينظرون إلى نموذج التدخّل في ليبيا. وكان توقعهم أن النظام قد يستخدم القوة ضد المدنيين تحقّق. غير أن الذي لم حدث، على الأقل إلى غاية كتابة هذه السطور، بالنسبة إلى المجتمع الدولي هو الرد بأيّ استعمال حقيقي للقوة على ما سمّي مراراً جرائم ضد الإنسانية. وسيجعل دعم روسيا والصين للنظام الأمرَ أصعب بكثير ليكون هناك أي رد دولي منسق ضد الأسد. وإذا كانت الميليشيات السُّنية تستلهم أساساً

من إمكانية أن تتم مساعدتها كنظيرتها الليبية، فلا شك في أن آمالها قد خابت إلى حدّ الآن.

والدرس الثالث من الانتفاضة السورية للسياسة الإسلامية هو أن العنف يؤدي إلى ظروف مواتية للنزعة الجهادية أكثر من النزعة الإسلامية ذات التوجه الديمقراطي. لقد أتاح العراق أصلاً أن العنف دليل واسع في هذا الشأن، حيث جعلت الميليشيات ذات المشارب السُّنية والشيعية معاً الأمر صعباً أكثر على الديمقراطيين الإسلاميين لإقامة شرعيتهم. وكانت هزيمة تلك الميليشيات وحدها هي التي فتحت باباً لتطبيع السياسة الديمقراطية الإسلامية. وإذا ما قيض للدولة العراقية أن يواجهها من جديد تمرد سُنّي جدّي، فإن المرء يمكنه أن يتوقع مشاركة جهاديين متشددين مرة أخرى.

والفرق بين الديمقراطيين الإسلاميين في تونس ومصر وبين الميليشيات الناشئة في سوريا مذهل بالقدر نفسه. لقد كانت هناك إشاعات مستمرة عن مشاركة القاعدة في تلك الميليشيات، وهي الإشاعات التي يمكن أن تكون صحيحة ما دامت القاعد قد تغلغلت في الميليشيات السُّنية في العراق. فعند شنّ حرب يبدو المرء أقل إرضاء لحلفائه عما يكون عليه وقت السلم. ويجد التزام القاعدة الأيديولوجي بفكرة أن القوة وحدها يمكن أن تسود أرضاً خصبة في المكان والزمان حيث يبدو أن الأحزاب الديمقراطية قد فشلت.

* * *

لو تمّت تسوية مشكلات سوريا بنوع من الحل الديمقراطي الذي يزيح الأسد عن السلطة، فإن الجزائر والسودان فقط سيبقيان النظامين الديكتاتوريين الرئيسين في العالم العربي. وسيشكّل هذا تحولاً جذرياً للسياسة الإقليمية وخطوة حاسمة في طريق ظهور الدولة الإسلامية. وبالكاد يكون الأمر مثيراً للشكّ في أنّ الحكومة الديمقراطية التي تظهر بعد الأسد ستكون إسلامية التوجّه. ولا يمكن للمرء إلا أن يأمل بأن تكون ديمقراطية أيضاً، غير أن تأثير الديمقراطيين الإسلاميين الآخرين في المنطقة سببٌ في اعتبار أنه النتيجة الأكثر احتمالاً في حالة سقوط الأسد.

غير أن الجانب الأكثر إثارة في الربيع العربي كان قائمة البلدان العربية التي لم يتم فيها الشعور بتأثيره إلا بصورة غير مباشرة، وهي قائمة تتكون في أغلبها من مَلَكيات المنطقة؛ إذ لم تشهد ولا مَلَكية واحدة اهتزازاً كبيراً للشرعية باحتجاجات كبيرة. وتسلِّط أسبابُ هذا الضوءَ على مسألة الإسلام والديمقراطية الدستورية وتوازن السلطات.

والنظامان المَلَكيان العربيان اللذان كان فيهما للربيع العربي ربما أكبر التأثيرات من دون أن تُهدِّد بصورة جوهرية الشرعية كانا البلدين اللذين بدأ فيهما الملكان الشابان يقدمان تدريجاً إصلاحات دستورية وإن كانت محدودة: المغرب والأردن. ففي المكانين، كان المَلِكان من قدماء من جاهد للمحافظة على الشرعية من خلال الاستقطاب بدلاً من الإكراه وحده. وقد استجابت كلتا المَلَكيتين للربيع العربي بتسريع مسارات عمليات الإصلاح التي كانت موجودة أصلاً. وفي الحالتين، كان الأمر يعني زيادة في دور الديمقراطيين الإسلاميين.

ففي المغرب، سمح محمد السادس لأول مرة لحزب العدالة والتنمية الإسلامي بتشكيل حكومة، وهي نتيجة لم تكن لتخطر على البال سنوات فقط قبل ذلك. كما أدخل إصلاحات دستورية تُوسِّع بصورة متواضعة الحرية السياسية بينما تحافظ على سمو مكانة المخزن، أو جهاز الدولة الملكي. وأساساً، كانت استجابة محمد السادس اعترافاً بأن نتيجة الحرية المتزايدة التي خلقها الربيع العربي كانت مزيداً من النجاح للديمقراطية الإسلامية. وبالسماح للإسلاميين بالمشاركة في الحكم، فقد كان يختار النتيجة من دون أن يفتح المسار. ويبدو أن الخطوة قد فعلت فعلها، فقد خَبَت الاحتجاجات في المغرب ولا يبدو أن الشرعية الملكية قد اهتزت.

أما في الأردن فكان الملك عبد الله يخطو بحذر، وكان معارضوه أقل. وكان الأمر صحيحاً أصلاً أن الحزب السياسي المهم فعلاً في البلاد هو الحزب المرتبط بالإخوان. ورداً على احتجاجات بواكير عام ٢٠١١ التي شارك فيها الإخوان، أقال عبد الله رئيس حكومته والحكومة وعيّن آخرين جدداً. كما وعد أيضاً بتسريع الإصلاح السياسي. وخفّت الاحتجاجات قليلاً

ولكنها لم تتوقف تماماً. وفي أواخر عام ٢٠١١، استقال رئيس الحكومة الجديدة رداً على الاحتجاجات المستمرة.

يبدو أن رهان عبد الله كان أن الاحتجاجات ستخبو مع مرور الوقت، بما أن روح الربيع العربي أخذت في الانحسار. ويعكس رده على الاحتجاج ممارسته التاريخية لمحاولة الاستجابة للدوافع الديمقراطية الإسلامية لدى الناس من دون إجراء تحويل حقيقي للسلطة. وقد عملت تلك الاستراتيجية قبل الربيع العربي، وكل الأسباب تدعو إلى أن يتوقع المرء أنها ستستمر في العمل بعد ذلك. وفي غضون ذلك، فإن العنف في سوريا يعدّ بمثابة تذكير للأردنيين بأن الفوضى يمكن أن تتبع تغيير النظام القائم.

ويفيد النجاح النسبي لمحمد السادس وعبد الله في إدارة الربيع العربي ليس فقط بأن القائدين الشابين يمتازان عن القادة الشيوخ في الرد على الاحتجاجات، ولكن أيضاً بأن النظام الملكي، في العالم العربي اليوم، قد يعمل فعلاً باعتباره نوعاً من الحكم الذي يتمتع بشرعية أكثر من الديكتاتورية. ويكمن جانب من السبب في المدة: فالملكية المغربية يمكنها أن تدّعي أنها تعود إلى أجيال، وعبد الله هو ثالث ملك هاشمي يحكم أطول مدة في أسرة دامت حوالى قرن. وتدير المَلكيات المرحلة الانتقالية بصورة أفضل من الديكتاتوريات، لأن فكرة الوراثة موجودة أصلاً في البِنية الملكية. لقد ورث كل ملك وظيفته من والد توفّي بعد طول عمر. غير أنه على خلاف بشار الأسد الذي ورث أيضاً وظيفته عندما توفي والده، أو جمال مبارك الذي كان كثيرون يتوقع أن سيخلف والده، فإن الملوك يمكنهم أن يزعموا أن الوراثة هو حقهم الشرعي الكامل.

لكن ربما أكثر أهمية من هذه العوامل هو أن مَلِكَي المغرب والأردن غالباً ما كانا يستمدان شرعيتهما من شيء ما وراء مجرد الخوف. فمقارنة بديكتاتوريات المنطقة، كانت هاتان الملكيتان تحشدان دوماً استراتيجيات متطورة لإضفاء الطابع الشرعي على حُكمهما، تمتد من الدين في المغرب إلى الروابط القبلية في الأردن، إلى محاباة ملكية متشعِّبة في المكانين. وكجزء من هذا البحث عن الشرعية، كان كل واحد يريد منح مؤسسات ديمقراطية شرعية، وجزئياً، كان الديمقراطيون الإسلاميون يشاركون فيها

أصلاً. وفي ظلّ هذه الظروف، يمكن أن تكون الانتفاضة الشعبية ثابتة وقوية كما كانت في ظل الديكتاتوريات. غير أنها لم تكن تمثل تحولاً جذرياً في القواعد السياسية. وبعبارة أخرى، فإن هذه الملكيات شبه الدستورية كانت قد استوعبت أصلاً ديمقراطيين إسلاميين محتَملين أكثر بكثير مما فعله الديكتاتوريون. ومن ثمّ، استطاعت مواصلة القيام بذلك من دون السماح بحدوث التغيير الثوري.

وفي المَلَكيات النفطية، كانت الوضعية مختلفة أيضاً، فالبحرين مرّ بأكثر الاحتجاجات أهمية يقودها سكان ذوو أغلبية شيعية أصبحت متذمرة في ظل الملكية السُنية. ولم تكن الاحتجاجات الأولى تتحدى مباشرة حق العائلة المالكة في الحكم، غير أنه مع ردّ النظام الملكي بتفريق المحتجين بالعنف وقتْل العديد تغيرت الموضوعات والشعارات.

وإذ أفزع المنعطفُ الذي كانت تتخذه الاحتجاجات الملك حمد لجأ إلى أقصى التدابير. ففي ١٤ آذار/ مارس ٢٠١١ قطعت قوة سعودية من ١٠٠٠ جندي الطريق المعبدة إلى البحرين دعماً للنظام الملكي. ودخلوا، إلى جانب خمسة آلاف شرطي مدججين بالسلاح استعيروا من الإمارات العربية المتحدة، في عرض قوة، دعماً للشرطة والجنود البحرينيين الذين أخمدوا الاحتجاجات الرئيسة. وقد استغرق القتال أياماً عديدة. وقتل العديد من المتظاهرين وألقي القبض على المئات. وكانت الرسالة من النظام الملكي، ومن الجارة السعودية، واضحة جداً: لن يسمح للربيع العربي بتحدي سلطة الملوك في الخليج، فشرعيتهم، على النحو الذي كانت عليه، سيتم دعمها بقوة ساحقة.

وفي هذا الجانب، كما في كل جانب من الحياة السياسية أو الدستورية في الخليج، لعب النفط دوراً مهيمناً. وتعمل أموال العربية السعودية غير المحدودة تقريباً كمجال قوة يشوّه القواعد العادية للاقتصاد السياسي. ويملك البحرين القليل نسبياً من النفط والغاز، غير أن قربه من العربية السعودية كان يعني أن ما حدث هناك قد يكون له تأثير في السعودية. وقد أتاح ذلك للسعودية دافعاً للتدخل. ويوجد أغلب ثروة النفط السعودية في المنطقة الشرقية ذات الحضور الشيعي. وليست للعائلة المالكة

السعودية أي مصلحة في السماح لشيعة البحرين بمحاولة الوصول إلى السلطة، وهو ما قد يلهم الشيعة عبر الحدود. في الواقع، كانت هناك احتجاجات شيعية صغيرة مستمرة في العربية السعودية تمت مواجهتها جميعاً بالتوقيفات وعرض كبير للقوة.

وليس واضحاً ما ستكون عليه نتائج الانتخابات لو أزيحت الأنظمة الملكية الخليجية، فقد قام منشقون محليون بحشد السياسات الديمقراطية الإسلامية في العديد من الدول كشكل من الاحتجاج. وفي العربية السعودية، حيث أَضفى العلماءُ الشرعية على النظام الملكي في صيغة متميزة للترتيب الدستوري السُّني التقليدي يوقِدها النفط، ليس واضحاً مقدار ما قد يوجد من دعم للديمقراطية. ويميل المرء إلى الشك في أن يكون هذا الدعم عميقاً. لقد كانت السياسات الديمقراطية الإسلامية عموماً أكثر فاعلية عندما استخدمت ضد الأنظمة العلمانية، وليس الأنظمة التي تدّعي الشرعية الإسلامية بصورة معقولة. ولكن على أي حال، فالقضية مجرد فرضية للمستقبل المنظور، فقد خرجت الأنظمة الملكية النفطية للخليج من الربيع العربي سالمة تقريباً.

أعتقد أن ما يبرز مما سبق قوله، هي سلسلة من الأدلّة الملموسة لبعض حجج الكِتاب الذي بين أيديكم. **أولاً**، القول إن الدعوة إلى الشريعة هي دعوة إلى سيادة القانون معبَّراً عنها من خلال الديمقراطية الدستورية: وهذا بالضبط هو برنامج الديمقراطيين الإسلاميين الذين تم انتخابهم في أعقاب تغيير النظام في تونس ومصر. **ثانياً**، القول إن الحكومات الديكتاتورية في العالم العربي كانت تتسم بعدم توازن كبير للسلطات: وهذه الديكتاتوريات آخذة في الاضمحلال اليوم بصورة واضحة، لكن سماتها ما زالت قائمة في تلك الأنظمة، مثل نظام الأسد في سوريا، حيث تسود القواعد القديمة. **ثالثاً**، التحديات الدستورية التي سيواجهها الديمقراطيون الإسلاميون عندما تسنح لهم الفرصة حقاً لتحديد شكل الدول الإسلامية الجديدة: تحديات إضفاء الطابع الديمقراطي والمؤسساتي على الشريعة يقوم اليوم إصلاحيون دستوريون في تونس ومصر بحلها.

وينتهي هذا الكتاب بنبرة حذرة، وليس نشوةَ النصر. فالتطلع إلى

صياغة ديمقراطية دستورية إسلامية لا يعني أن المجهود سينجح. والحجة التاريخية الأساسية لهذا الكتاب هي أن النزعة الدستورية الإسلامية التقليدية في تجلياتها العديدة عَمِلت لأنها كانت تنطوي على توازن السلطات بين العلماء الذين كانوا يعلنون الشرع ويفسرونه وبين الحكام الذين كانوا يطبقونه ويمارسون السلطة التنفيذية. وعندما تحوَّل ذلك التوازن فشل النظام في استعادة التوازن بطريقة جديدة. وقد فشلت أيضاً أغلب الحكومات التي جاءت في تلبية شروط التوازن وبنتائج ضعيفة متوقعة للحكم السياسي.

وستنجح الدول الإسلامية الجديدة إذا ما، وفقط إذا ما، قامت بتطوير القدرات المؤسساتية التي ستسمح بعمل سيادة القانون. ويعني الربيع العربي أن بلداناً أكثر ستكون لها الفرصة للمحاولة. ولن تقتصر حالات الاختبار على ظروف الاحتلال الخارجية وانهيار الدولة كما هي الحال في أفغانستان والعراق؛ إذ ستُمنح الثورةُ الديمقراطية من الداخل الفرصة للعمل. وفي تونس ومصر، على الأقل، أتيحت الفرصة للديمقراطيين الإسلاميين للعمل خارج قوى الظلم وما يصرف الانتباه فيها سواء كانت قوى استعمارية أم داخلية. إننا في مفترق طرق تاريخية في ما يتعلق بصعود الدولة الإسلامية. والاتجاه الذي تتّبعه الدولة سيكون مدهشاً ومهماً، وسيُكشَف عنه في السنوات القادمة.

مقدمة

عندما تسقط الإمبراطوريات، فإنها تميل إلى البقاء ميّتة. وينطبق الشيء نفسه على أنظمة الحكم. لقد كان الحكم الملكي في أفول ثابت منذ الثورة الأمريكية، ومن الصعوبة اليوم تصوّر عودة المَلكية في أي مكان في العالم. لقد ضرب سقوط الإمبراطورية السوفياتية الشيوعية ضربة قاضية، ولا يتوقعنَّ أحد اليوم عودة ماركس. وحتى الحزب الحاكم في الصين شيوعيٌّ بالاسم فقط.

غير أن هناك مثالين كبيرين لنظم الحكم آخذَين في البروز من جديد بعد أن توقفا عن الوجود ظاهرياً. **الأول** هو الديمقراطية، وهو شكل الحكم الذي حقّق نجاحاً محدوداً في دولةٍ مدينةٍ إغريقيةٍ صغيرة بضع مئات من السنين، واختفى ثم بُعث بعد حوالى ألفي عام من ذلك. لم يكن من أنشأه من جديد يونانيين، بل إنهم يعيشون في ظروف مختلفة تماماً، وكانت الديمقراطية بالنسبة إليهم لفظاً وُضع في كتب الفلسفة ليتم تبنّيها بصورة متقطعة بعد عمليات إعادة تفسير كبيرة. أما **الآخر** فهو الدولة الإسلامية.

منذ خروج النبيّ محمد وأتباعه من مكة لتكوين مجتمعهم السياسي إلى غاية ما بعد الحرب العالمية الأولى بالضبط، حوالى ألف وثلاثمائة سنة تقريباً، ساسَت الحكوماتُ الإسلامية دولاً امتدت من مدن حصينة إلى إمبراطوريات عابرة القارات. لقد كانت هذه الدول، المتفرقة في الزمان والمكان والحجم، إسلامية إلى درجة أنها لم تكن في حاجة إلى هذا النعت لوصف نفسها. وقد تمّ التوصل فيها كلها إلى نظرية دستورية مشتركة تتطور وتتغير بمرور القرون. لقد كان السلطان المسلم يحكم وفق شرع الله، المعبَّر عنه في مبادئ الشريعة وقواعدها التي كان يفسرها الفقهاء.

وكان أداء الحاكم لواجبه في الأمر بما يأمر به الشرع والنهي عما ينهى عنه يجعل سلطته قانونية وشرعية.

وفي القرن التاسع عشر، بدأ الحكم الإسلامي يتداعى بوضوح، فالإمبراطورية العثمانية التي كان سلطانها يدّعي قيادة العالم الإسلامي باعتباره خليفة اعتمدت سلسلة من ترتيبات الحكم الجديدة تبنّاها إصلاحيون محليون وضغط بها الدائنون الغربيون. وعلى الرغم من أن الإمبراطورية بقيت إسلامية شكلاً، إلا أن تغييرات عصرية، مثل البرلمان والتشريع، هزّت أركان الدستور التقليدي العرفي الذي كان سائداً في ظل الحكم الإسلامي. وعندما انهارت الإمبراطورية العثمانية في أعقاب هزيمتها في الحرب العالمية الأولى، تمّ تقسيم أراضيها إلى مناطق نفوذ تقودها، إن لم تكن تحميها، فرنسا وإنكلترا. وأعلنت الحكومة التركية الجديدة التي أُسست في نهاية المطاف على قطعة الأناضول التابعة للإمبراطوية العثمانية، أنها علمانية وألغت الخلافة. ومن منظور رمزي وعملي معاً لقد ماتت الدولة الإسلامية في عام ١٩٢٤.

أما اليوم، فها هي الدولة الإسلامية تركب صهوة الجواد من جديد، ولا يتوقف مداها عند الحالات الشاذة مثل العربية السعودية التي تزعم أنها تلتزم بالدستور الإسلامي القديم في شكله الأكثر نقاءً. وسواء كان بالثورة كما في إيران، أم بالاستفتاء الدستوري كما في العراق وأفغانستان، فإن الحكومات في البلدان ذات الأغلبية المسلمة تعلن بصورة متزايدة أنها إسلامية، وأخذت أنظمتها الدستورية الجديدة تغيّر الترتيبات العلمانية التي اعتمدت في القرن الماضي بحكم قائم بطريقة ما على الشريعة. والاتجاه في مصلحتهم. وفي البلدان المسلمة التي تمتد من المغرب إلى إندونيسيا تقول أغلبية كبيرة إن الشريعة ينبغي أن تكون مصدر القانون في دولهم. وفي بلدان مهمة وذات كثافة سكانية كبيرة، مثل مصر وباكستان، تقول أغلبيات كبيرة إن الشرع الإسلامي ينبغي أن يكون المصدر الوحيد للتشريع[١]. وحيثما

---

(١) انظر: Gallup World Poll, «Islam and Democracy,» <http://media.gallup.com/MuslimWestFacts/PDF/GALLUPMUSLIMSTUDIESIslamabadDemocracy030607rev.pdf>.

يقول ٦٦ في المئة في مصر و٦٠ في المئة في باكستان يجب أن تكون الشريعة المصدر الوحيد للتشريع، أما النسبة في الأردن فهي ٥٤ في المئة. وللاطلاع على بيانات استطلاع الرأي المتسقة، =

جرت انتخابات ديمقراطية في البلدان المسلمة، فإن أعداداً كبيرة من المواطنين يصوتون للأحزاب ذات التوجه الشرعي وتوصف أكثر بأنها إسلامية. وتختلف برامج هذه الأحزاب قليلاً من مكان إلى آخر، وهي تؤمن بالانتخابات الديمقراطية والحقوق الأساسية، وتَعد بالإصلاح الاقتصادي والقضاء على الفساد، وقبل كل شيء اعتماد الشريعة مصدراً للقانون أو مصدرَ القانون[٢].

= انظر: «Revisiting the Arab Street from Within,» Center for Strategic Studies, Amman - Jordan (February 2005), pp. 52-55, <http://www.jcss.org/SubDefault.aspx?PageId=37&PollId=140&PollType=3>.

ولمزيد من التفاصيل عن المواقف من تطبيق الشريعة في الحكم، انظر: Nancy Davis and Robert V. Robinson, «The Egalitarian Face of Islamic Orthodoxy: Support for Islamic Law and Economic Justice in Seven Mauslim-Majority Nations,» in: Mansoor Moaddel, ed., *Values and Perceptions of the Islamic and Middle Eastern Publics* (New York: Palgrave Macmillan, 2007), pp. 126-159.

(٢) في كل هذا الكتاب، عندما أشير إلى الإسلاميين أو الإسلاموية، فأنا أتصوّر النشطاء المسلمين السُّنة من التيار السائد المرتبط بصورة ضعيفة بأيديولوجية الإخوان المسلمين العابرة الأوطان. وتحت شعار «الإسلام هو الحل»، يتبنى الإخوان على نحو واسع السياسة الانتخابية، ولكن دون تفادي استعمال العنف في بعض الظروف، ولا سيّما ضد الذين يصفونهم بالغزاة في العراق وفلسطين. والإسلاميون المتشددون هم أولئك الذين يرفضون أي مشاركة في السياسة الديمقراطية، أما الإسلاميون الليبراليون فيقبلون العديد من أهداف إقامة الشرع الإسلامي ولكنهم يناصرون تفسيرات ليبرالية للشريعة أكثر مما يفعل إسلاميو التيار السائد. ولدعم المزاعم العديدة عن حركة التيار السائد الإسلامية، سأذكر وثائق متاحة على مواقع الإنترنت لحركة الإخوان المسلمين وفروعها العالمية. وهذه المواقع تتغير كثيراً، وقد قدمتُ عناوين الوثائق كما تبدو ووفرتُ روابط المواقع محدَّثةً كلما كان ذلك ممكناً. وعندما تكون الفقرات المأخوذة من المواقع بالإنكليزية، فإن النص يقدم حرفياً من دون تصحيح الأخطاء النحوية أو الإملائية. أما عندما يبدو النص بالعربية، فتتم الإشارة إلى ذلك وتُقدم ترجمة له. انظر على سبيل المثال الوثيقة التي تحمل عنوان: «مبادئ الإخوان المسلمين: إدراج الشريعة الإسلامية كأساس لمراقبة شؤون الدولة والمجتمع»، حيث قُدم كأول ركن أساسي في دعوة الإخوان المسلمين. انظر: «The Principles of the Muslim Brotherhood,» Ikhwanweb.com, 8 June 2006, <http://ikhwanweb.com/Article.asp?ID=813&LevelID=2&SectionID=116>.

في: «مبادرات الإخوان المسلمين للإصلاح في مصر»، يشار إلى الإصلاح السياسي باعتباره أيضاً «نقطة البداية لإصلاح بقية مناحي الحياة التي تشهد تراجعاً سريعاً، بحيث بلغت الحضيض في مصر والعالمين العربي والإسلامي»، انظر: Ikhwanweb.com, 10 June 2007, <http://ikhwanweb.com/Article.asp?ID=797&SectionID=-1&Seraching=1>.

وفي ما يتعلق بالشريعة، تقدم الوثيقة «مهمة» نفسها الإخوان للعمل على أنها «إقامة شرع الله كما نعتقد أنه الطريق الحقيقي للخروج من كل المعاناة والمشكلات، على الجبهتين الداخلية والخارجية معاً، سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية. وهذه المهمة يمكن بلوغها =

وهذا الحراك نحو الدولة الإسلامية، هو ركوبٌ لموجة الحنين، لكنّه تطلّع إلى الأمام أيضاً. يريد مصمّمو الدولة الإسلامية الجديدة والمدافعون عنها استعادة جوهر ما صَنع مجدَ الدولة الإسلامية التقليدية، وهم يعلنون ولاءهم للشريعة بينما يصرحون في الوقت ذاته بميلهم إلى الديمقراطية[٣]. وهذا يعني أن الدولة الإسلامية الجديدة ستكون مختلفة عن الدولة القديمة. ليس هناك مجال لإعادة ساعة التاريخ إلى الوراء، مهما قال القائلون.

إن أهداف الإسلاميين دينية ودنيوية معاً. ومن المؤكّد أنهم يسعون إلى اتّباع إرادة الله، ولكنهم يقولون صراحة إنهم يريدون استعادة الحكم العادل وأهمية الدنيا إلى البلدان التي يعيشون فيها. ومن دون هذه الأهداف المعلنة، وفرصة إمكانية تحقيقها، سيكون للإسلاميين دعم قليل أو لا يكون لهم أي دعم. ولا يحمل الفاعلون السياسيون في العالم المسلم المعاصر، من الناخبين العاديين إلى النّخب، الإسلام على محمل الجدّ كقاعدة للحكم إلا إلى الحدّ الذي يعتقدون فيه أنه يمكن أن يُحدث فارقاً عملياً في الأماكن التي تقع فيها كلٌّ من الدولة والمجتمع نفسه في أوقات عصيبة.

= من خلال بناء الفرد المسلم، والأسرة المسلمة، والحكومة المسلمة والدولة المسلمة التي تؤدي إلى البلدان الإسلامية، تجمع كل المسلمين وتستعيد المجد الإسلامي وتعيد الأرض المسلمة الضائعة إلى أصحابها وتحمل لواء الدعوة إلى الله، ما يجعل العالم سعيداً من خلال تعاليم الإسلام الصحيحة. هذا هو هدفنا وهذا منهجنا كإخوان مسلمين».

انظر أيضاً: «The Electoral Programme of the Muslim Brotherhood for Shura Council in 2007,» <http://ikhwanweb.com/Article.asp?ID = 822&LevelID = 1&SectionID = 116>.

انظر أيضاً برنامج جبهة العمل الإسلامي (الأردن) لانتخابات مجلس النواب عام ٢٠٠٣: <http://jabha.net/body7.asp?field = jbh%20&id = 2>.

(٣) تمت مناقشة مفهوم الديمقراطية في: «Muslim Brotherhood and Democracy in Egypt,» Ikhwanweb.com, 13 June 2007, <http://ikhwanweb.com/Article.asp?ID = 808&SectionLevelD = -1&Searching = 1>.

انظر أيضاً تصريح الدكتور محمد حبيب، نائب المرشد العام للإخوان المسلمين: Mohamed Habib, «Democracy is Our Choice toward a Civil State,» Ikhwanweb.com, 13 June 2007, <http://ikhwanweb.com/Article.asp?ID = 807&SectionLevelID = 1&Searching = 1>.

وبالإضافة إلى ذلك تم إدراج خمسة عشر مبدأ باعتبارها «خلاصة للمبادئ الديمقراطية» التي يدافع عنها الإخوان المسلمون، انظر: Ikhwanweb.com, 8 June 2006, <http://ikhwanweb.com/Article.asp?ID = 813&LevelID = 2&SectionID = 116>.

وثمة مثال آخر هو الحركة الدستورية الإسلامية، «من نحن»، بعنوان: «نحو الإخلاص للديمقراطية في البلاد،» <http://www.icmkw.org>.

هل يمكن أن تنجح الدولة الإسلامية الجديدة؟ لهذا السؤال انعكاسات كبيرة جداً على القاطنين في البلدان المسلمة وعلى بقية العالم الذي يجب عليه التفاعل مع الدول والحركات الإسلامية التي تشجّع الإسلام باعتباره حلاً سياسياً. وتتطلب الإجابة عنه الذهاب إلى ما وراء الشعارات التي تميز طرفَي النقاش. ففي المقام الأول، لا بد من أن يكون لدينا إدراكٌ أوضح لما كانت عليه فعلاً الدولة الإسلامية التقليدية ولماذا نجحت نجاحاً كبيراً طوال قرون عديدة إلى أن تدهورت في نهاية المطاف وسقطت. إذّاك فقط، سنرى تماماً لماذا تتمتع فكرة الدولة الإسلامية بشعبية كبيرة اليوم. كما سنكون إذّاك أيضاً قادرين على إدراك ما إذا كان باستطاعة الدولة الإسلامية الجديدة استرداد بعض السمات الأساسية للدولة القديمة التي يمكن أن تجعلها تعمل. والأمر الأكثر أهمية، هو أننا سنكون قادرين على تحديد التحديات الرئيسة التي ستواجه الدول الإسلامية الجديدة، وهي التحديات التي ستحدد سلوك مواطنيها هي وتجاه بقية العالم.

نحو تفسير جديد للتاريخ الدستوري الإسلامي

يشكّل سقوطُ الدولة الإسلامية وميلادُها من جديد، غير المتوقع، موضوع هذا الكتاب. غير أن الغرض الذي أسعى وراءه ليس تاريخياً فقط، بل إنني أريد اقتراح تفسير للدستور الإسلامي في شكليه القديم والجديد، وهو ما سيساعد في توضيح أين نحن اليوم وإلى أين نحن سائرون في ما يتعلق بالحكم في العالَم المسلم. إن مستقبل العالم الإسلامي لا يزال قيد التشكّل بشكل كبير، بل هذه هي حال ماضيه أيضاً الذي لم ينقض حقاً ما دام معناه مثار نقاش ونتيجته غير محددة.

وفي هذا المعنى تأخذ مقاربتي على محمل الجدّ حججَ المسلمين الذين يحاولون إعادة بناء دولة إسلامية تنجح في وجْه الظروف المعاصرة. وبالنسبة إليهم، لا يعدّ ماضي الدولة الإسلامية أمراً جاثماً على الصدور، ولكنه المادة الحية المتنفِّسة التي سيُبنى منها المستقبل. وعلماء القرون الوسطى الذين ستكون لي الفرصة لمناقشة أفكارهم، لا يزالون أحياء وكتاباتهم وحياتهم توفّر إرشاداً للعمل.

ليس هناك من شيء فريد لدى المسلمين في هذا الالتزام الفاعل

والمستمر بالماضي الدستوري، فما زال «ماديسون» (Maddison) و«جيفرسون» (Jefferson) و«هاملتون» (Hamilton) يحددون التقليد الدستوري الأمريكي من وراء القبر. ومن المستحيل فهم الحُجج المتعلّقة بالدستور الأمريكي اليوم من دون أخذ هؤلاء الآباء المؤسسين في الحسبان، ولا يمكن لأيٍّ كان أن يقول إن ذلك يجعل من النقاش الدستوري في الولايات المتحدة نقاشاً قديماً. غير أن الكثير من التحليل المتعلّق بالعالَم المسلم يشدد على تمييز مصطنع بين الماضي التاريخي؛ أي المحافظة على طائفة مؤرخين مهنيّة، وبين التحليل السياسي الاستشرافي والمنقسم هو نفسه بين علماء السياسة الجامعيين وبين مجموعات الخبراء أو محلّلي الحكومة.

ومن المؤكد أن انهيار الدولة الإسلامية التقليدية جزء من سبب الانقسام بين التاريخ والحاضر في التفكير بشأن البيئة الدستورية للعالَم المسلم. وقد حدثت هذه القطيعة مع الماضي فعلاً، قطيعة تسمّى أحياناً بدلاً من ذلك، رسمياً، «حداثة». لقد تمّ إلغاء الخلافة حقاً، ومثلما سنرى، فقد فَقدت الشريعة سموّها الرسمي، وتمّ تنزيل رتبة العلماء الذين كانوا حماة الشرع وعزلُهم، وأعلنت الدول الجديدة التي حلت محلّ القديمة انفصالها عن سابقتها.

سيكون لكل هذه الأحداث الدورُ المركزي في قصتنا عن السقوط والصعود. ولكن قبول القانون التاريخي بأن الإمبراطوريات الميتة لا تنهض مجدداً قد يؤدي بنا إلى تفويت ما يمكن أن يكون الجانب الوحيد الأكثر أهمية للدولة الإسلامية الجديدة؛ أي تطلعها إلى استرداد أمجاد الدولة القديمة. ولا بد للحديث عن الكيفية التي ستنجح بها الدولة الجديدة في صراعها لبلوغ هذا التطلع من أن يتجاوز الانقسام بين الماضي والحاضر، تماماً مثل الدولة الإسلامية كما يتصورها مناصروها.

وأبدأ في **القسم الأول** بالسؤال لماذا تبدو فكرة الدولة الإسلامية جذّابة جداً اليوم للذين رَفض أجدادُهم مثل هذه الدولة باعتبارها بقية من ماضٍ فاشل. طبعاً، إن الدعوة للعودة إلى الشريعة أمر معقد وتحدّده عوامل، من بينها: إخفاق النظام العلماني المستبد والدعوةُ الدينية المحافظة اجتماعياً في عالم مشكوك فيه والتوق إلى الإحياء الروحي. ويحمل لفظ «الشريعة» في حد ذاته صوراً للسيطرة الاجتماعية من خلال العقاب الجنائي القاسي

وتنظيم الأخلاق الجنسية، ولا سيما تلك المتعلقة بالنساء. ولا غرو في أن بعض المدافعين عن الشريعة مدفوعون بالرغبة في بلوغ هذه الأهداف. غير أن ما يلاحظ بصورة أقل غالباً هو الواقع الأساسي بأن فكرة الشريعة تستحضر جوهر فكرة القانون التي يتردد صداها عميقاً في الماضي الإسلامي. إن الدولة الإسلامية دولة شريعة بصورة بارزة، يحددها التزامها برؤيةٍ للنظام القانوني[٤]. لقد كانت الدولة التي كانت منظمة تاريخياً تحت ما سأسميه الدستور الإسلامي التقليدي أو القديم، وهو دستور عرفي كالدستور الإنكليزي ويتطور على الدوام، دولةً قانونية بمعنيي اللفظ[٥]. لقد

---

(٤) Nathan Brown, *The Rule of Law in the Arab World: Courts in Egypt and the Gulf* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997),

(في أوجه عديدة، تنبثق شعبية الدعوات إلى تطبيق الشريعة مباشرة من الجذب المستمر لصورة القانون هذه [أي سيادة القانون]).

(٥) المصطلحات مجال خاص للخلاف الأكاديمي، ويمكن أن توجد في مساحاته الواسعة تخوم للتزمين المقيد أكثر ـ ومجال الخلاف أكثر- حيث يطوف المؤرخون. لا يمكن تفادي هذين المجالين تماماً في كتاب عن التغيير الدستوري والتطور، ولكن ليس في نيتي تقديم مساهمة جديد في أيٍّ منهما. عندما أتحدث عن الدستور الإسلامي التقليدي أو الكلاسيكي، أنا أعني وصف دستور تغير وتطور بصورة كبيرة جداً طوال قرون عديدة بينما ما زال محافظاً على بعض الاستمرارية. أما متى اتخذ شكلاً يمكن إدراكه فيه فهو في حدّ ذاته سؤال تصعب الإجابة عنه. من المؤكد أن الخلفاء العباسيين يكونون قد أدركوه بوضوح ويبدو ممكناً أن الأمويين قد أدركوه أيضاً. أما قبل ذلك، فمن الصعب قول ذلك، وللاطلاع على تناول خلاق ومدهش للفترة المبكرة، انظر: Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the first Centuries of Islam* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1986), and Patricia Crone, *God's Rule: Government and Islam* (New York: Columbia University Press, 2004), pp. 3-47.

كان بإمكاني أن أطلق عليه الدستور الإسلامي الوسيط، لكن اللفظ يوقع في التباس ما دامت الإمبراطورية العثمانية إلى غاية عام ١٩٢٤ كانت تحتفظ ببعض ما يمكّن من التعرف إليه في صيغة منه وإن كانت متميزة. وتعمل الدولة السعودية اليوم على أساس ما يُعَد أيضاً صيغة بمعنى الكلمة. ولفظ «كلاسيكي» يمكن أن يؤدي إلى التباس لطالب محترف في الإسلام، بما أن اللفظ يُستعمل أحياناً للإشارة إلى فترة متميزة من التاريخ الإسلامي تمتد من حوالى عام ٦٩٢ إلى عام ٩٤٥. انظر على سبيل المثال: Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974), vol. 1, pp. 231-496.

على الرغم من أنني أستعمل اللفظ بصورة واسعة أكثر إلا أنه ينطوي على شيء مهمّ عندما يستعمل لتمييز الدستور الإسلامي لحقبة ما قبل العصر الحديث عن الدساتير الإسلامية الجديدة للعصر الإسلامي الحديث. كنت أحياناً أحاول الحديث عن الدستور الإسلامي القديم، قياساً على فكرة «الدستور القديم» الإنكليزية، انظر: J. G. A Pocock, *The Ancient Constitution and the Federal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1987), =

كان النظامُ يبرره القانون، وكان هو يُدير الحكمَ الأساسي بالقانون(٦).

وكان عنصرا هذه البِنية الدستورية يتوقفان بصورة كبيرة على التوازن بين سلطة الحاكم والشرع نفسه. غير أنّ الشرع لم يكن مجرداً. لقد حلله وناقشه وطبّقه واكتشفه و(قد يقول غريبٌ) وضَعه أعضاء جماعة اجتماعية سياسية متميزة تعرف بالعلماء. ومن فئة العلماء هذه، لم يأتِ فقهاء ومثقفون آخرون فقط، لكن القضاة المعيَّنون الذين كانوا يحكمون في قضايا ملموسة، والفقهاء المستقلون الذين يُعمِلون آراءهم في معنى الشرع. ومن خلال احتكار العلماء تقريباً القضايا الشرعية في دولة كانت فيها شرع الله مقبولاً باعتباره الأسمى، ولا سيّما من كان منهم يركّز على الشرع(٧)، جعلوا من أنفسهم جهة رقابة قوية وفاعلة على الحاكم. واعتبار أن الدستور الإسلامي يحتوي على توازن السلطات الضروري جداً لعمل دولة قانونية مستدامة لا يعني التركيز على سبب فشله بما أن كل أشكال الحكم لا بد من أن تفشل في النهاية، بل لماذا نجح بهذه الصورة المدهشة طوال المدة التي نجح فيها؟

وفي القسم الثاني، سأقدّم أسبابي الخاصة لانهيار هذا النظام القديم.

= غير أن لفظ «قديم» كما هو مستخدم هنا هو في حد ذاته لفظ فني بالنسبة إلى التاريخ الدستوري الإنكليزي. وللإلمام بشيء ما من الصعوبة الجمة الناجمة عن اعتماد أي تزمين أو مصطلح في السياق الإسلامي، انظر الشكل الوارد، في: Hodgson, *The Venture of Islam*, vol. 1, p. 234

(٦) يمكن إيجاد تعريف عملي للدستور الإسلامي في: Crone, *God's Rule: Government and Islam*, p. 28:

«مجموعة قواعد مَنحت الوظائف والسلطات والواجبات بين مختلف هيئات الحكومة ومكاتبها وحددت العلاقة بينها وبين الشعب». وعن الدستور الإسلامي الكلاسيكي ومكانة القانون فيه، انظر: Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qara* (Leiden: E. J. Brill, 1996).

يبقى هذا الكتاب أحد النصوص الحديثة فقط التي تتناول العلاقة المتبادلة بين القانون الإسلامي الكلاسيكي والنظام الدستوري الإسلامي الكلاسيكي. بالنسبة إلى مراجعة «جاكسون» لأهم أقدم عمل استشراقي عن الفكر الدستوري الإسلامي، بما في ذلك «جب» و«واط» و«لامبتون» و«روزنتال»، انظر ص ٣٥ ـ ٤٠. انظر أيضاً: Hudgson, Ibid., vol.1, pp. 315-358.

بشأن ما يسميه «النظرة الإسلامية الشرعية» التي هي صورة دستورية يمكن إدراكها.

(٧) اللفظ الخاص بالعالم بالشرع هو الفقيه. وفي هذا الكتاب استعمل لفظ «العلماء» للإشارة بصورة أوسع إلى الطبقة الاجتماعية التي يأتي منها الفقهاء. وعندما أشير إلى علماء الشرع بصورة أضيق أستعمل لفظ «الفقيه».

وأرى أن مصدر الانهيار لم يكن أساساً الأزمة الحقيقة التي واجهت الإمبراطورية العثمانية في منتصف القرن التاسع عشر عندما أخذت تدرك أن الدول الغربية بدأت لأول مرة تتفوق على نظيراتها الشرقية في بناء الدولة. ومن المؤكد أن هذه الأزمة استدعت الرد، وكان الإصلاحيون العثمانيون الذين دخلوا مرحلة التغيير المعروفة «بالتنظيمات» على الطريق الصحيح بالتفكير في أن السياسة الليبرالية والمسؤولية الضريبية تؤديان إلى تحسّن حالة اقتصاد الإمبراطورية وبذلك إنقاذه من مركز الدرجة الثانية.

وكانت الطريقة غير الكاملة التي تمّ بها اعتماد الإصلاحات العثمانية هي مفتاح الكارثة. وبدا أن الميزة الوحيدة الدائمة للإصلاحات كانت انتزاع سلطة وضع القانون الفعلية من العلماء من خلال إحلال تقنينات مكتوبة محلّ القانون العام للشريعة. وتمّ، في الوقت نفسه تقريباً، إصدار دستور نشأت بموجبه سلطة تشريعية. وكان بإمكان سلطة الدستور القانونية أن تعوض الدور التقليدي الذي كانت تقوم به الشريعة في إرساء سيادة القانون. وكان بإمكان السلطة التشريعية أن تضطلع بدور سلطة الرقابة على سلطة السلطان، ومن ثمّ حلّت محلّ الدور التاريخي للعلماء بالإبقاء على سلطة الحاكم تحت الرقابة. غير أن السلطان عبد الحميد الثاني تراجع فعلاً عن الدستور والسلطة التشريعية وألغاهما. وقد ترك ذلك وراءه التقنينات التي أعيد تصورها في نهاية المطاف باعتبارها قانون دولةٍ نابعاً من السلطان، وليست حكراً على العلماء الذي يفسرون إرادة الله بصورة مستقلة.

وبانعدام دستور وهيئة تشريعية وحرمان العلماء من الرقابة على القانون لم يبقَ أي كابح لسلطة السلطان[٨]. في السابق، كان يتمّ إحلال ممالك

---

(٨) قارن: Richard Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization* (New York: Columbia University Press, 2004), p. 64.

يصف «بوليت» الشريعة باعتبارها قيداً على الحكام والفقهاء باعتبارهم ناقلي هذا القيد (ص ٦٥ - ٦٦). والأهم أن «بوليت» يقول إن ما يسميه مجهودات الحكومة «المناهضة لرجال الدين» يَسَّر ظهور الاستبداد: **«توقعت النظرية أن الحكام الذين تحرروا من قيود الشريعة سيسعون إلى السلطة المطلقة، وأنهم عادة ما حققوا هذا التوقع»** (ص ٧٣، التشديد في الأصل). كما أنه يشير إلى التقنين العثماني في هذا السياق (ص ٧٤-٧٥). غير أن «بوليت» لا يقدم في مناقشته الأصيلة رواية لماذا كان ينبغي لانهيار تأثير العلماء أن يكون مهماً لو أن قيد القانون كان، تاريخياً، نظرياً فقط. وهو يكرّر الفكرة =

إسلامية محل أخرى من دون القضاء على شكل الدولة الإسلامية، غير أن الإصلاحات العثمانية نصف المستكملة أدّت إلى غرق النظام كله. وعندما هُزمت الإمبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الأولى، حافظت الحكومات التي عوضتها، بما في ذلك تلك التي كانت تحت نفوذ الاحتلال الغربي، على الوظيفة الأساسية للتقنينات العثمانية والإبداع العثماني الأخير الذي نَزّل فئة العلماء إلى موظفين دينيين صغار. وخارج مقاطعات الإمبراطورية السابقة، غالباً ما تمكن توجُّه مماثل نحو التقنين من إزاحة طبقة العلماء عن دورها التقليدي في تحديد النظام الشرعي بالنتائج نفسها. ولم يستعدِ العلماءُ وشريعتُهم أبداً من جديد مركزهم المفقود باعتبارهم المصدر الذي يضفي الشرعية على السلطة الدستورية. وقد اختفى دستور الدولة الإسلامية التقليدية من الساحة.

وفي ضوء هذه الرواية عن سقوط الدولة الإسلامية، سأنبري بعد ذلك في القسم الثاني إلى مناقشة الحدود والأمراض المميزة للدول الحديثة التي برزت لتحلّ محلّها في العالم الإسلامي. وقد بدت حكومات هذه الدول ماهرة بصورة مثيرة للدهشة في المحافظة على النظام السياسي داخل حدودها المعيّنة. غير أنّها كانت سيئة بصورة كارثية في توفير الظروف التي تجعلها تبدو شرعية لدى مواطنيها هي بالذات، ومن أجل ذلك كان عليها توفير عدالة سياسية أساسية؛ أي شعور الناس العاديين بأن النظام يعاملهم كما ينبغي أن يُعاملوا وليس حرمانهم من الفرص المتاحة للشعوب الأخرى في أماكن أخرى أو من نصيبهم العادل من الكعكة الاقتصادية.

وأزعم أن غياب العدالة السياسية هو نتيجة إخفاق هذه الدول الحديثة في إنشاء نفسها كدول قانونية بمعنييْ أن تكون مبّررة بالقانون وأن تَحكُم بواسطته. لقد كانت لحكامها أسباب واعية لتفادي الخضوع لشروط الشرعية، غير أنه ليس هذا السبب هو الوحيد للطابع غير الشرعي لأغلب

= المألوفة التي مفادها أنه «الأمر محزن، كما يعرف كل مؤرخ للإسلام، أن العلماء في الممارسة نادراً ما نجحوا في منع الاستبداد». ومقاربتي الخاصة في هذا الكتاب هي القول بوجود بِنية دستورية كلاسيكية قوية، كانت في الواقع فاعلة جداً، باستثناءات معروفة جداً. والفشل في النهاية ليس فقط للعلماء، ولكن لكامل النظام الدستوري الذي كانوا يشكلون جزءاً كبيراً منه، يمكن أن يفسِّر الكثير من السلطة التنفيذية المهيمنة التي جاءت في ما بعد.

هذه الدول. فقد كان إخفاق المحامين والقضاة في أن يكونوا طبقة سياسية قادرة على تحديد مسار الأحداث في بلدانهم مشكلة على القدر نفسه من الأهمية.

وأسباب هذا الإخفاق معقدة ومرتبطة بقوة الجيش والشرطة السرية والتشوّهات الاقتصادية التي جاء بها النفط إلى منطقة الشرق الأوسط بوجه خاص. ومع ذلك، فهي مرتبطة أيضاً بطبقة العلماء الذين كانوا حماة الشرع في الدولة الإسلامية التقليدية. لم يسْع رجال القانون، في أغلبهم، إلى محاكاة هؤلاء العلماء أو تعويضهم. ففي ظل النظام التقليدي كان العلماء أحياناً يخدمون الدولة، لكنهم كانوا يخدمون الدولة باسم الشرع. وفي المقابل، تبنّى جلّ رجال القانون في العالم الإسلامي الحديث، مع بعض الاستثناءات، نظرة فاعلة إلى القانون ذات أصل أوروبي، وبالتالي كانوا في خدمة القانون باسم الدولة فقط.

وتساعد إخفاقات الدول الحديثة في البلدان ذات الأغلبية المسلمة في فهم نهضة الإسلام المفاجئة ليس فقط كعقيدة، ولكن كقوة سياسية ذات سطوة في الربع الأخير من القرن، وهو موضوع القسم الثالث. لقد تمّت الإشارة بشكل واسع إلى أن أحد المواضيع الأساسية للجدل السياسي الإسلامي المعاصر يكمن في المطالبة بالعدالة، وهي مطالبة مدفوعة بكل من لغة القرآن وبغياب العدالة الواضح في الترتيبات السياسية الموجودة حالياً. غير أن ما لم يُفهم جيداً هو الارتباط الوثيق بين المطالبة بالعدالة والهدف الأساسي من إقامة الشريعة. وفي أذهان الغربيين، وحتى بعض المسلمين العلمانيين، تعني الشريعة حجاب النساء وإيقاع العقوبة البدنية على السارقين والزناة. غير أن المعنى الحقيقي للشريعة هو بطبيعة الحال القانون، وليس أي قانون، إنه القانون الإلهي الذي حكم الدولة الإسلامية طيلة قرون من نجاحها.

وبالتالي، فإن الدعوة إلى دولة إسلامية هي أولاً وقبل كل شيء دعوة إلى القانون، إلى دولة قانونية يتم تبريرها بالقانون وتَحكم بواسطته. وغالباً ما يقول دعاة الدولة الإسلامية الحديثة إن التخلي عن النظام الشرعي الإسلامي هو الذي أدى إلى انهيار الدولة الإسلامية التقليدية. وعلى الرغم

من أن هذا صحيح في جزء منه فقط، إلا أنه من المؤكد أن التخلي عن الشرع باعتباره قوة سياسية منظِّمة هو ما جعل الدول غير الإسلامية الحديثة تفشل في البُعد المتعلق بالعدالة. والسبب الذي يجعل جمهوراً واسعاً في العالم الإسلامي يجد أن للدعوة إلى دولة إسلامية صدى كبيراً، حتى ربما عندما لا يرغبون على المستوى الشخصي في اعتناق حياة التقوى الإسلامية الصارمة، هو أنهم يفهمون أن إخفاقات دولهم لا يمكن معالجتها إلا بالالتزام من جديد بفكرة أن القانون يصنع الحاكم وليس العكس.

والمشكلة التي تكمن في فرض العودة إلى الشريعة، هي أن القانون نفسَه ليس وجوداً كلياً جامعاً حتى يمكن الإشارة إليه بكلمة، بل هو مجموعة ممارسات اجتماعية، طريقةٌ خاصة في استخدام اللغة والعقل لحشد القوة، ويمكن أن يعمل فقط من خلال سلوك معتاد ومتكرر لأناس يتصرفون بطريقة متناغمة. ووسائل هذا العمل الجماعي المنسق هي الأشياء الغريبة التي نسميها المؤسسات[٩]، وتشمل الهيئات الحكومية الرسمية مثل المحاكم، غير أنها تمتد إلى المدارس والكليات والجامعات حيث يتم تلقين الأفكار وتبادلها وإلى المكاتب المهنية حيث يتم تعلّم العادات والممارسات. ولا تعدّ المؤسسات بديلاً من الأفكار أو القيم القانونية، بل إنه من دونها يكون القانون بلا مأوى، ومن ثمّ ليس قانوناً حقاً على الإطلاق.

وهكذا، عندما يطالب المدافعون بإقامة الدولة الإسلامية، فإنهم في حاجة إلى أن يدركوا ما هي المؤسسات الفعلية التي ستضع وتطبق الشرع الإسلامي الذي يسعون إلى تجديده. وباستثناء العربية السعودية، حيث يحتل العلماء صيغة لدورهم التقليدي في نظام جُعل مختلفاً جذرياً عن النظام القديم بثروته النفطية، تمّ القضاء على طبقة العلماء التي كانت

---

(٩) Douglas North, ***Institutions, Institutional Change and Economic Performance*** (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990).

أو تأمّل هذا التعريف المثير: «المؤسسات هي النسيج الدائم الذي يهيكل العلاقات بين الطبقات وبين الأعوان. وهي توفر النواة الاجتماعية للتواصل الذي يوفر رموزاً مشتركة ومواقع ممارسة ودرجة ما من التأكيد، وهو ما يقلّص التكلفة الاجتماعية للعلاقات الإنسانية». انظر: Phillip Anthony O'Hara, ***Marx, Veblen, and Contemporary Institutional Political Economy: Principles and Unstable Dynamics of Capitalism*** (Cheltenham: Edward Elgar, 2000), p. 37.

موجودة يوماً ما في العالم السُّني[١٠]. وسيكون الأمر اليوم مستحيلاً أن يقال ببساطة إنه كانت تجري إعادة العلماء إلى دورهم التقليدي باعتبارهم حماة الشرع. أما في إيران الشيعية، فإن آية الله روح الله الخميني تعاملَ مع هذه المشكلة بإدخال مجموعة واسعة من المؤسسات الجديدة التي يهيمن عليها العلماء عندما منح الحياة للدولة الإسلامية الثورية. لقد أحيا الخميني مكانة العلماء[١١]، غير أنه عِوَض إعادة التوازن بين الحاكم والعلماء، سعى إلى إدماج المؤسستين المنفصلتين تحت عباءة حاكم فقيه أعلى وحيد. وتعدّ إخفاقات جمهورية إيران الإسلامية تركة من ميراث هذا الخطأ الناجم عن جنون العظمة.

ولهذا السبب، لا يدعو إسلاميو اليوم، أولئك الذين يسعون إلى تصميم الدولة الإسلامية الجديدة، إلى استعادة سلطة العلماء. إنهم يرون عموماً العلماء، كما هم عليه اليوم، في العالم السُّني ضعفاء ومتورطين، وفي الوقت نفسه احتوتهم أنظمة ظالمة. وفي العراق ذي الأغلبية الشيعية، يكمن الخوف في أن يبالغ العلماء على الطريقة الإيرانية. وأكثر من ذلك، على الرغم من أن الإسلاميين المعاصرين ملتزمون بفكرة الشرع الإلهي، إلا أن كثيرين أيضاً يريدون الاعتماد على المبادئ الديمقراطية، ولا يبدو أن فكرة منح سلطة سياسية كبيرة للعلماء تجذبهم كثيراً.

والمقاربة التي سَلكتها الحكومات إلى حدّ الآن التي تحاول إنشاء نفسها على أساس أنها دول إسلامية، أخذت تعتمد بِنيات الديمقراطية الدستورية الليبرالية وتحاول دمجها مع المبادئ الإسلامية. ويضمن دستورا العراق وأفغانستان على سبيل المثال المساواة بين الرجال والنساء، ونصّا على سلطة تشريعية منتخبة لها سلطة التشريع. وقد أنشأ الدستوران

---

(١٠) هذا لا يعني إنكار الدور المعقد الحالي للعلماء في المجتمعات المسلمة المعاصرة التي درسها بصورة أبرز محمد قاسم زمان. انظر: Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), esp. pp. 144-191.

غير أن حجتي هي أن دور العلماء لم يعد يكفي وحده لتحقيق التوزان مع السلطة التنفيذية كما فعل في الماضي.

(١١) انظر: Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1993).

محاكم عليا تتمتع بسلطة البت في عدم دستورية القوانين. ومع ذلك، فإن كلاهما ينصّ على أن الإسلام أو الشريعة الإسلامية هي المصدر الأساسي للتشريع[١٢].

ويعدّ هذا الإجراء مختلفاً جداً عن وضع كل السلطة القانونية في يد المحاكم الشرعية، فلا الدستور العراقي ولا الأفغاني يفعل ذلك. وبدلاً من ذلك، فإنهما يتّبعان الاتجاه الراسخ في العالم المسلم بمنح المحاكم الشرعية الولاية في المسائل الشخصية فقط، مثل الزواج والطلاق والميراث. وبعبارة أخرى، فإن الدول الإسلامية الجديدة لا تسعى إلى إعادة إنشاء السلطة المؤسساتية التي كانت للعلماء في الدولة الإسلامية القديمة، بل إنها تعتمد مقاربة تجريبية تقوم على **إضفاء الطابع الديمقراطي** على الشريعة بدعوة المشرِّع إلى الاعتماد عليها في إصدار القوانين. وبمجرد سنّها، فإنها تكون لها حجية وقوة؛ لأن المشرع هو الذي سَنَّها أساساً وليس لأنها جاءت من عند الله. وهذه محاولة، على الرغم من تخلّفها، لجعل الهيئة التشريعية مؤسسةً تتعامل مع فكرة القانون وليس مجرد إعمال السلطة.

وبالمثل، فإن كُلاً من دستور العراق وأفغانستان يحظر على المشرع سَنَّ أي قانون يخالف جوهر مبادئ الإسلام. وبالفعل، فإن هذا يضاهي **مأسسة الشريعة**؛ إذ ستكون لأعلى الهيئات القضائية في هذه البلدان السلطة للبت نهائياً في ما إذا كانت القوانين العادية التي يسنّها المشرع تخالف الإسلام أم لا. غير أن مسؤوليتها تبرز بشكل غير مباشر، فوظيفتها ليست بالبدء في القول بما يتطلبه الشرع الإسلامي، بل بتقويم التشريع محل الطعن، وإذاك فقط تصدر رأياً في ما إذا كان التشريع يتفق مع أوامر الشريعة. وهي تتمتع بهذه المسؤولية؛ لأن الدستور ينصّ على هذا، وليس لأنه كامن في الشريعة ذاتها.

إن إضفاء الطابع الديمقراطي والمؤسساتي على الشريعة الذي تفكر فيه الدول الإسلامية الجديدة يشكل محاولة لإحياء الدولة الإسلامية باعتبارها دولة قانونية من خلال المؤسسات التي تمنحها مبرّراً وتسمح لها في آن

(١٢) لكلٍّ من مصر وباكستان بنود تجعل من الشريعة الإسلامية مصدراً للقانون. ولا وجود في مصر لبند التعارض الذي يمنع التشريع الذي ينتهك الشريعة الإسلامية.

واحد بالحكم بواسطة القانون. غير أنها تُؤدي بطريقة جديدة قوية إلى توتر كان أقل بروزاً في الفكر الدستوري للدولة الإسلامية التقليدية، ألا وهو النزاع المحتمل بين الشرع الإلهي والقانون الوضعي. لقد كان العلماء الذين وضعوا الدستور التقليدي يدركون تماماً أن القانون الوضعي موجود، واعترفوا بحق الحاكم في سنِّ تنظيمات ملزمة لا تتعارض مع الشريعة. وكانوا أيضاً مطلعين عن كثب على القوانين القَبَلية والعرفية التي كانت توفّر أغلب التنظيم القانوني اللازم لتنظيم الحياة اليومية. غير أن البِنية الرسمية لنظريتهم الدستورية كانت أن الشريعة تسمح بهذه الأنماط من القانون وأن هذه القوانين لا يمكنها بأي حال من الأحوال مخالفة الشريعة بما أنها تفسرها. وبهذه الطريقة، كان العلماء يسمحون بوجود أنماط متعددة من القانون دون التنازل عن سلطتهم باعتبارهم المفسرين الوحيدين للقانون الأساسي الذي كان يرخّص القوانين الأخرى.

وإن ما يجري في الدولة الإسلامية الجديدة لهو أمر معقد أكثر. فمن منظور الشريعة باعتبارها منهجاً قانونياً شاملاً، يمكن القول إن الدستور المكتوب للدولة لا يكون مشروعاً إلا إلى الحدّ الذي يجعلُ فيه الشريعة أساسية. وهذه النظرة تدمج الدولة الإسلامية الجديدة في البنية المنطقية للدولة القديمة. غير أنه من منظور الدستور المكتوب، فإن المسائل أقل وضوحاً بكثير؛ لأنه يَجري جعل معنى الشريعة صراحة من اختصاص الهيئة التشريعية ومحاكم الدولة[١٣]. وهذا الالتباس، هل يجب أن تأتي الشريعة قبل الدولة أم الدولة قبل الشريعة، هو في الواقع صيغة لمشكلة مألوفة في دساتير الدول الليبرالية. فالأمريكيون لم يحلوا أبداً بشكل تام مسألة ما إذا كانت الحقوق الثابتة في الحياة والحرية والملكية قد وُجدت قبل الدستور الأمريكي أم أنها مستمدة منه. وتعدّ إدارة النظام الدستوري لدولة قانونية دون حل هذه الصعوبة الشائكة والخلافية دوماً أمراً أكثر من ممكن.

والتحدي الأكبر الذي يواجه الدستور الإسلامي الجديد يأتي من الشك في تعيين المكلّف بتحديد معنى الشريعة وبأي سلطة. ففي الدولة

---

(١٣) Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qara*, pp. xiv-xv.

الإسلامية القديمة، كان العلماء، وكانت سلطتُهم تُستمد من الشريعة نفسها. لكن من تُراه يكون الآن؟ هل هو الجمهور الذي ينتخب الهيئة التشريعية؟ إذا كان الأمر كذلك، ما الذي يرخّص للجمهور ككل تفسير الشرع الإلهي؟ هل هي الهيئة التشريعية نفسها التي يرخّص لها الدستور؟ ماذا عن قضاة المحكمة العليا؟ وأخيراً، لا ننسَ العلماء أنفسهم الذين لا يزالون موجودين، وإن في ظروف أقل بكثير.

في كتاب نُشر قبل دخول القوات الأمريكية العراق مباشرة في عام ٢٠٠٣، قُلت إن حل التوترات بين الإسلام والديمقراطية ممكن بواسطة دستور يكون إسلامياً وديمقراطياً معاً[١٤]. ومهما كانت الجوانب العملية للحكم في العراق أو حدود الحكومة المركزية في أفغانستان كارثيةً، فإن المسارات الدستورية في هذين البلدين تبيّن أن وجود دستور لديمقراطية إسلامية ممكن فعلاً. والسؤال الذي أطرحه هنا هو الأثر المنطقي لذلك القول: هل يمكن أن تنجح الدولة الإسلامية الجديدة؟

وأختم بالقول إن الإجابة تتوقف على إيجاد سلطة مؤسساتية قادرة على الوقوف في وجه السلطة التنفيذية ومراقبتها باسم القانون، فإذا كان بإمكان الدولة الإسلامية الجديدة إيجاد مؤسسة تملأ الدور الذي كان يقوم به العلماء تقليدياً، فإن لها فرصة معقولة لإقامة عدالة سياسية، ومن خلالها شرعية شعبية. يمكن أن تكون هذه المؤسسة هيئة تشريعية، إذا ما استطاعت النجاح في الخروج من تحت عبء هيمنة السلطة التنفيذية لمراقبة السلطة التنفيذية والحدّ منها. كما يمكن أن تكون، نظرياً، هيئة قضائية تمارس سلطة المراجعة الدستورية وسلطة الإشراف على نظام قانوني محرَّر من الفساد المستشري.

وسيكون كل واحد من هذين الخيارين صعباً جداً على الأحزاب الإسلامية التي تسعى إلى الحصول على حصة من السلطة. فإذا نجح الإسلاميون في الانتخابات بصورة كلية، فإنهم سيكونون عرضة للإغراءات والتشوهات نفسها التي تواجه أي حركة سياسية أخرى منتصرة. وإذا ما

---

(١٤) Noah Feldman, *After Jihad: America and the Struggle for Islamic Democracy* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2003).

حصلوا على جزء من السلطة، كما هي الحال عموماً، فإنهم سيواجهون معارضة ليس فقط من الموظفين الذين ما زالوا أقوياء في بلدانهم هم، بل من الدول الغربية المشكّكة في البرنامج الإسلامي في تجليات سياسته الداخلية والخارجية.

وإذا ما أمسك الإسلاميون بزمام الحكم من دون أن يتمكّنوا من إضفاء الطابع المؤسساتي على توازن السلطات واستعادة سيادة الشرع، فإننا سنكون جميعاً في طريق وعرة. سيكون هناك تطلّع إلى دولة إسلامية، غير أن الدولة، مثل جمهورية إيران الإسلامية، ستنتهي بتخييب آمال مناصريها وتنفير بقية العالم. وإذ تكون معزولة وغاضبة، فقد تعود على مواطنيها أو تتجه إلى الخارج ضد جيرانها، القريبين والبعيدين معاً. وفي الوقت الحالي، إن الوعد الإسلامي بسيادة الشرع يمنح الأفق الوحيد لعدالة سياسة ذات معنى للعديد من المسلمين. وإذا ما أخفق أيضاً، فإن البديل قد يكون أسوأ بكثير.

الفصل الأول

أين كان مكمن الصواب؟

أولاً: الدعوة إلى دولة إسلامية جديدة

لم يُصَب الخبراء الغربيون وحدهم بالدهشة من بروز حركة سياسية تدعو إلى إقامة دول إسلامية في البلدان ذات الأغلبية المسلمة، بل حتى الفئات المتعلمة من العالم الإسلامي. لا شك في أن العديد من الحكومات في البلدان المسلمة في حاجة ماسّة إلى الإصلاح. ففي الشرق الأوسط بوجه خاص فشلت الديكتاتوريات والمَلَكيات في تحقيق رفاه اقتصادي أو تفوق عسكري أو حتى حكم شرعي أساسي. لكن لماذا لم يؤدِّ واقع الأمر المؤسف هذا إلى بروز حركات سياسية داخلية تسعى إلى إقامة ديمقراطية ليبرالية كما رأينا على سبيل المثال في أوروبا الشرقية؟ فما الذي يختلف مع العالم المسلم؟

إن الإغراق في إضفاء الغموض على بروز رؤية سياسية إسلامية متميزة يعود في الواقع إلى أنه طيلة أغلب القرن العشرين كانت النظرة السائدة بين أغلب الخبراء داخل العالم المسلم وخارجه على حدٍّ سواء أن الدولة الإسلامية التقليدية فشلت. فالإسلام، وفْق هذا الرأي، كان المبدأ المنظم للإمبراطورية العثمانية كما كان الأساس للممالك الإسلامية قبلها. وقد انهارت الإمبراطورية العثمانية تحت وقع نظرتها المتخلفة دافعة بالناس الذين كانوا يعيشون في ظلها إلى فترة مخجلة من الخضوع للاستعمار. وفي نهاية القرن العشرين، كان واضحاً أن الدول القُطرية التي خَلَفت الإمبراطورية العثمانية لم يكن أداؤها هي نفسها جيداً،

وكانت علامتها المميِّزة للقومية واشتراكية الدولة في طريقها إلى الزوال. لكن لماذا كان لا بد لذلك من أن يجعل شعباً محبطاً يتجه إلى الوراء نحو شكل الحكم الذي كان فشله قد فتح الباب لهذا الفصل المؤسف في التاريخ الإسلامي؟

لقد ركز أغلب الملاحظين الذين انبروا للإجابة عن هذا السؤال على تصور في العالم الإسلامي مفاده أن العلمانية كانت مرتبطة بفشل اشتراكية الدولة القومية[١]. وفي غضون ذلك، كانت هناك دوماً طيلة القرن العشرين أصوات قليلة تدعو باستمرار إلى العودة إلى الإسلام كحل للمشكلات السياسية، ولم تلق استجابة في أغلبها. ولكن ما إن فشل كل شيء آخر حتى بدأ أناس أكثر يسألون: لماذا لا يُمنح الإسلام محاولة؟

لقد قيل الكثير عن هذه الرواية بشأن بروز الآراء السياسية الإسلامية إلى الواجهة في السنوات الأخيرة. وإذا ما لاحظ المرء، فإن الإسلام وفَّر، طيلة ألف وثلاثمائة عام، اللغة المهيمنة للسياسة في الشرق الأوسط، وإذا ما تعاملنا مع القرن العشرين باعتباره انحرافاً قصيراً، فإن المبرر يكسب مزيداً من القوة. ثم إن بروز الإسلام من جديد يبدو كما لو أنه عودة إلى القاعدة، ويبدو بروز قومية علمانية كالظاهرة التاريخية في حاجة إلى شرح خاص. والقدرةُ الخارقة للإسلام على توليد لغة عدالة تساعد أيضاً في شرح قيمته الكبرى للناس الذي يسعون إلى مقاومة الحكومات التي تُعدّ ببساطة ظالمة. ولكن حتى هذا الوصف الغني أكثر يفشل في أن يشرح تماماً الهدف الذي يوضع دوماً في المرتبة الأولى من الأرضية السياسية للذين يدعون إلى دولة إسلامية، ألا وهو إعادة الشريعة إلى دورها المركزي في المجتمع الإسلامي[٢].

---

(١) لا أستثني نفسي. انظر: Noah Feldman, *After Jihad: America and the Struggle for Islamic Democracy* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2003), p. 20.

على الرغم من أن زعمي الرئيس هناك هو أن الإسلام السياسي نجح بسبب تركيزه على العدالة (ص ٥٠).

(٢) انظر على سبيل المثال: «Hamas Legislative Elections Program: The Islamic Law Will be the Source of Palestinian Legislation, the Three Branches, Legislative, Executive and Judicial = are to be Separated,» <http://ikhwanweb.com/lib/hamas_Program.doc>.

بالفعل، عند سماعها تخرج من أفواه الإسلاميين، فإن الشريعة هي بالضبط ما يشكّل الدولة الإسلامية. لننظر إلى أبسط شعارات الحركة الإسلامية وأكثرها بلاغة: «الإسلام هو الحل». وبأخذه خارج السياق يبدو خيالياً وساذجاً[٣]. كيف يمكن للإسلام وحده القضاء على مشكلات الخلل السياسي والركود الاقتصادي؟ ومع ذلك، إن الإسلام بالنسبة إلى الإسلاميين، وبالفعل بالنسبة إلى جمهورهم، يعني «الشريعة» التي تُفهم على أنها بِنية جامعة مانعة تقوم بالضبط بتنظيم العلاقات الاجتماعية وتُيسِّر العدالة الاقتصادية. وكما لو أن الأمر يتعلق بتوضيحٍ، يشدد بعض الإسلاميين أيضاً على أن «الإسلام دستورنا». مرّة أخرى، ليس للدعوى معنى تقريباً إذا ما أُخذت كتجريد. غير أنه لِفهم الشريعة كقاعدة دستورية، فإن ذلك يعني استحضار تاريخ غني ومعقد للشرع والنظرية الدستوريين يعود إلى قرون خلت.

ومن ثمّ، فإن الدعوة إلى دولة إسلامية هي في الجوهر دعوة إلى إقامة الشريعة الإسلامية. وحالما نأخذ هذا المطلب على محمل الجدّ، بإمكاننا أن نبدأ فَهم سبب انجذاب كثير من الناس في العالم الإسلامي إلى السياسة الإسلامية. عندما ينظرون إلى دولهم، فإنهم يرون بوضوح أن السلطة، وليس القانون، هي التي تهيكل العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. ويبدو كما لو أن الشرع سيكون حلاً، وهم يرون في الوقت نفسه أن دولهم انكسرت. والأكثر من ذلك، يبدو أن الشرع يحمل وعداً كبيراً؛ لأنه في الذاكرة الجماعية للعالم الإسلامي، لا يزال يذكِّر بشكل خافت بأن الدولة الإسلامية الكلاسيكية كانت دولة يحكمها الشرع وتَحكُم بواسطة الشرع.

= انظر أيضاً: «The Electoral Programme of the Muslim Brotherhood for Shura Council in 2007,» <http://ikhwanweb.com/Article.asp?ID=822&LevelID=1&Section=116>.

انظر أيضاً الأهداف الاستراتيجية للحركة الدستورية الإسلامية الواردة في البيان الذي يحمل عنوان «من نحن»: <http://icmkw.org/about_us.aspx>.

(٣) ومع ذلك، يبقى الشعار الرسمي للإخوان المسلمين على الرغم من النقاشات المتعددة داخل الحركة بشأن معناه الدقيق. ويناقش القسم التمهيدي من «البرنامج الانتخابي لمجلس الشورى في ٢٠٠٧» أسباب اعتماد الشعار ويقدم إجابات عن السؤال لماذا الإسلام هو الحل.

ثانياً: ميلاد الشرع الإسلامي

قد يبدو غريباً جداً للغرب، وحتى لأولئك المسلمين المتعلمين في ظروف غربية التأثير، وصف الدولة الإسلامية الكلاسيكية والإمبراطورية العثمانية والممالك الكثيرة التي سبقتها باعتبارها قائمة أساساً على القانون. لقد بذل الكُتاب الغربيون طيلة قرون جهداً كبيراً في وصف العالم الإسلامي باعتباره مهد الطغاة الشرقيين الذين قاموا بما قاموا به متحررين من القيود التي يُفترض أنها مفروضة على الحكام الغربيين. في الواقع، كان العديد من أكثر المفكرين الغربيين تنوُّراً وحباً للقانون، و«مونتسكيو» (Montesquieu) مثال مشهور، يستعملون صورة الشرق الإسلامي كأداة أدبية لإبراز نظرتهم عن أسوأ نظام غير شرعي ممكن[٤].

وفي الجانب الأكبر، كانوا يقومون بهذا ليس انطلاقاً من حقد أو ضغينة، ولكن فقط لأن أي تشبيه سياسي جيد يحتاج إلى مقابلة بين الخيال والواقع المرير. وحتى المفكرون الأفذاذ مثل عالم الاجتماع الألماني العظيم «ماكس فيبر» (Max Weber) استعمل الإسلام في شيء من هذا القبيل. فعندما أراد «فيبر» وصف الحُكم الصادر من دون قواعد قانونية للقرار استعمل صورة القاضي المسلم الجالس تحت نخلة يقضي بما يحلو له[٥].

(٤) انظر على سبيل المثال: «Lettres Persanes,» dans: Charles-Louis Montesquieu, *Œuvres Complètes,* edited by Cecil Courtney [et al.] (Oxford: Voltaire Foundation, 2004), vol. I.

(٥) انظر موقف ماكس فيبر من «عدالة القاضي» في: Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology,* edited by Guenther Roth and Claus Wittich; translators Ephraim Fischoff, 3 vols. (Berkeley, CA: University of California Press, 1978), vol. 3, p. 976, and Brian Turner, *Weber and Islam: A Critical Study* (London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1978), pp. 109-121.

للاطلاع على مناقشة قيّمة، انظر: Baber Johanson, *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh* (Leiden: Brill, 1990), pp. 47-51, esp. note 183.

حيث يشير إلى أن اللفظ لم يضعه «فيبر» بل «ريتشارد شميدت». وقد جاء «فلكس فرانكفورتر» بصورة فيبر إلى القانون الكنسي الأمريكي. انظر قضية: Terminiello v. City of Chicago, 337 U.S. I, 11 (1949)

(فرانكفورت، جونسون أبدى رأياً مخالفاً) («نحن لا نجلس كقاض تحت الشجرة نقضي وفقاً لاعتبارات المنفعة الشخصية»).

لا شيء يمكن أن يكون أبعد عن الحقيقة(٦). كان يُفترض في القاضي أن يحكم طبقاً للشرع، وإذا لم يكن يعرف الشرع فكان يفترض فيه أن يحيل القضية إلى فقيه مؤهل يقوم بالإجابة في شكل فتوى(٧). وكان دور كل من القاضي والفقيه محدداً بحذر شرعاً وعرْفاً. ويُفترض أن يكون تعيين القاضي في منصبه على يد موَّظفٍ مكلفٍ بهذه المهمة ويكون مسؤولاً في النهاية أمام الخليفة الذي يكون على قمة البنية الشرعية للدولة الإسلامية السُّنية. ويكون المفتي من جهته قد نال لقب المفتي الذي يَمنح له الحق في إصدار الفتاوى بعد تعليم صارم على أيدي علماء أسمى درجة كانوا يحتفظون بحق الترخيص لطلابهم للقيام بهذه الممارسة الشرعية الرسمية(٨).

(٦) David S. Powers, *Law Society, and Culture in the Maghrib, 1300-1500* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2002), pp. 23-52.

انظر أيضاً المقالة التمهيدية للمحررين، في: Muhammad Khalid Masud, Rudolph Peters and David S. Powers, eds., *Dispensing Justice in Islam: Qadis and their Judgments*, Studies in Islamic Law and Society; 22 (Leiden; Boston, MA: Brill, 2006), pp. 1-44.

انظر أيضاً: Richard Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization* (New York: Columbia University Press, 2004), pp. 65-66.

(مشيراً إلى أن العلماء «فندوا مراراً وتكراراً نمطية [فيبر]»). هذا لا يعني طبعاً أنه ليس هناك في العالم الإسلامي، تاريخياً واليوم، مسؤولون يقومون بتسوية النزاعات من خلال جمع الوقائع والحكم من دون إشارة دائمة أو مفصلة إلى مواد قانونية. وللاطلاع على أمثلة القرن العشرين من هذه انظر العمل الأنثروبولوجي لـ: Lawrence Rosen, *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989).

غير أن وجود هذه المحاكم لا يقوض مبدأ سيادة القانون أو البنية الكاملة للشرعية الإسلامية مثلما لا تنكر محاكم الدعاوى البسيطة في الولايات المتحدة أو حتى هيئات التحكيم التي ترخص لها الدولة ـ بموقفها غير الرسمي والمؤقت المشابه تجاه من الإجراء ـ سيادة القانون هناك. وعادة ما تتضمن النظم القانونية المعقدة العديد من الأجزاء المكوِّنة التي تَستخدم طرائق مختلفة جداً لإقامة العدل. والنقد الذي وجهه «روزن» لأغلب العمل الأكاديمي عن الشرع الإسلامي باعتبار أنه ركز كثيراً على النظرية عوض الممارسة هو نقد مهم، غير أنه يجب ألا يمتد إلى درجة وصفه البنى الدستورية للشرع الإسلامي بصورة مضللة في مصطلحات «فيبرية» جديدة على أساس مجموعة فرعية للمؤسسات القانونية.

(٧) أحياناً كان هناك قضاة غير مؤهلين في مناطق بعيدة، وربما قد تبدو أحكامهم مثل «عدالة القاضي» التي قال بها «فيبر». غير أنه عندما كان المجتمع الشرعي الإسلامي يكتشف أمرَهم، كان يحاول تعويضهم بقضاة يعرفون الشرع. انظر على سبيل المثال: Bernard Haykel, *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2003), p. 127.

(مقدماً مثال الشوكاني الذي يحث فيه على تنحية القضاة غير المؤهلين وتعويضهم).

(٨) بشأن المُفتين، انظر: Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, and David S. =

لقد كانت جماعة العلماء التي تنظِّم نفسها بنفسها، الخبيرة في الشرع جزءاً من النظام الشرعي بالقدر نفسه الذي كان فيه القاضي الذي كان عادة ما يعيَّن من بين صفوفهم. غير أنه على خلاف القضاة الذين أصبحوا جزءاً من جهاز الدولة بقبول التعيين من الخليفة والأجر الذي يأتي معه، لم يكن تعيين أعضاء طبقة العلماء من أيٍّ كان يرتبط بالحكم. لقد أصبحوا علماء عن طريق التعليم والوقار، وكان مركزهم تحدده السمعة التي كانوا يتمتعون بها بين زملائهم العلماء(٩). وكانوا يمارسون حقهم الخالص في تفسير شرع الله بصفتهم علماء وليسوا قضاة.

كيف تم هذا الترتيب؟ كيف أصبح العلماء، وهم رجال لهم سلطة سياسية مباشرة قليلة، وبلا جيوش، ولا مناصب حكومية غالباً، حماة الشريعة الوحيدين، ومن ثمّ الكابح الوحيد المهم لسلطة الحاكم؟ تكمن الإجابة في الطريقة التي تطور بها الشرع الإسلامي نفسه إلى جانب الدولة الإسلامية.

كان النبي محمد في حياته القائد الديني والسياسي معاً لمجتمع المؤمنين المسلمين. كان الوحي ـ أي القرآن ـ يحتوي على بعض القوانين التي تتعلق أساساً بالشعائر والميراث. غير أنه لم يكن أساساً كتاباً قانونياً، ولم يتضمن تقنيناً مطولاً من قبيل الذي يمكن العثور عليه في التوراة. وعندما كان الجيل الأول من المؤمنين المسلمين يحتاج إلى المشورة بشأن موضوع ما لم يرد في الوحي الذي سمعوه، كانوا يلجأون مباشرة إلى محمد الذي كان إما يجيب من تلقاء نفسه أو ينتظر الهدي الرباني في شكل وحي جديد إذا لم يكن متأكداً.

وبوفاة محمد توقّف الوحي الذي كان ينزل على المجتمع المسلم. وانتقلت الوظيفة السياسية الدينية المشتركة إلى سلسلة من الخلفاء الذين نابوا عن النبي.

Powers, eds., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, Harvard Studies in Islamic Law = (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), esp. pp. 3-32.

(٩) هناك ثبت قيِّم بالمراجع عن الكتابات «المكثفة» عن العلماء ورد في: Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), p. 193, note 3.

ويبدو أن بعضاً من الخلفاء الأوائل كانوا قد تصوروا أنهم خلفاء الله[١٠]. ومن المرجح أن يكون ذلك قد منحهم سلطة عظيمة للحديث باسم الله، حتى وإن لم يكونوا يزعمون أنهم يتلقون النبوءة. ومع ذلك، في غضون بضعة أجيال على الأكثر، أصبح مقبولاً أن الخليفة كان خليفة محمد رسول الله، وليس خليفة الله. وقد جعل ذلك الخليفة في موقف حرج عندما كان الأمر يتعلق بحل المشكلات الشرعية الصعبة. كان الخليفة يملك سلطة محمد، ولكن ليس وصوله المباشر إلى الوحي الإلهي. وقد ترك أيضاً المجتمع في نوع من المأزق، فإذا كان القرآن لم يتكلم بوضوح عن مسألة بعينها كيف كان يتمّ استنباط الشرع؟

كانت الإجابة التي تكوّنت على مدى القرون الأولى من الحكم الإسلامي أنه يمكن تعويض الوحي المباشر للقرآن بالإشارة إلى أشياء فعلها النبي أو قالها في حياته، وهو ما يعرف بسُنَّته. وكانت هذه الأفعال والأقوال تُوضع في روايات شفوية للأحاديث التي انتقلت من شخص إلى آخر، تبدأ بشخص يُفترض أنه كان أول من شهد الفعل أو القول. لكن بالطبع، حتى الحديث المستمد من حالة فعلية لا يمكن أن يُجيب عن أغلب المشكلات الشرعية التي تظهر في حالات مستقبلية. وفي هذا الشأن كان لا بد من التفكير بالقياس من حالة إلى أخرى. كانت هناك أيضاً إمكانية تحقيق إجماع على ما ينبغي القيام به في ظل ظروف محددة، وهذا أيضاً كان يُعتقد أنَّ له وزناً كبيراً.

والجمع بين أربعة عناصر، القرآن، وسُنة النبي، كما وُضعت في مجموعة الأحاديث، والقياس، والإجماع، كان بمثابة أساسٍ لنظام شرعي[١١]. لكن، من ذا الذي سيكون قادراً على القول إن هذه العوامل الأربعة تتوافق معاً؟ بالفعل، من كانت له السلطة ليقول إن هذه العوامل،

(١٠) Patricia Crone and Martin Hinds, *God's Caliph: Religious Authority in the rst Centuries of Islam* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1986), and Patricia Crone, *God's Rule: Government and Islam* (New York: Columbia University Press, 2004).

(١١) Knut Vikør, *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2005).

يدرج هذا الكتاب الحديث على نحو رائع الثروة العلمية في الشرع الإسلامي للعقود العديدة الأخيرة في عرضه، وينبغي ربما اليوم أن يحلّ محلّ العمل الكلاسيكي «لكولسون». انظر: N. J. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964).

وليست أخرى، هي التي تشكل مصادر الشرع؟ كان لا بد من أن يكون الخلفاء الأربعة الأوائل الذين كانوا يعرفون النبي شخصياً وقادوا إمبراطورية تتوسع بسرعة وتركز على الغزو أكثر من الحكم، قادرين على ادعاء ذلك لأنفسهم. ولكن بعدهم، واجه الخلفاء مجموعة متنامية من الأشخاص يؤكدون أنهم، كجماعة، يمكنهم تأكيد الشرع من المصادر المتاحة. هناك لحظة في ميلاد أي نظام قانوني يجب فيها لأحد أن يؤكد بصورة أساسية أنه مخوَّل ليقول ما هو القانون. وكلما زاد العدد زاد الأمان، فالمجموعة التي نصّبت نفسها وأكدت سلطتها في تحديد الشرع عُرفت باسم العلماء. وقد حصلوا على مدار أجيال قليلة على اعتراف الخلفاء بهم باعتبارهم حماة الشرع، وساعدتهم في ذلك الحاجة إلى نظام شرعي منظَّم في إمبراطورية مترامية الأطراف.

ثالثاً: ورثة الأنبياء

لا تزال العملية الحقيقية التي أنشأ بها العلماء بطريقة متزامنة الشرعَ الإسلامي باعتباره فئة متميزة ونصَّبوا أنفسهم كمفسريه النهائيين غامضةً بعض الشيء[١٢]. وهذا ليس أمراً غير عادي تماماً في ما يتعلق بأصول نظام قانوني. فتاريخ الأنظمة القانونية غالباً ما يكون غامضاً، ومن المرغوب فيه دوماً للفئة التي تتحكم في القانون أن تتصرف كما لو أنها كانت مكلَّفة بذلك دائماً. وفي القانون العرفي الإنكليزي، كان القضاة يتعاملون مع هذه المشكلة بالقول إن القانون نفسه يعود إلى زمن يتجاوز عقل الإنسان[١٣]. وبالنسبة إلى العلماء المسلمين، كان التأكيد المخالف هو الساري. لقد عادت ذاكرة الرجال إلى زمن النبي، وكانت الذاكرة بالفعل مصدراً مهما

---

(١٢) يقدم وائل حلاق أفضل نظرة عامة في الفترة الأخيرة: Wael B. Hallaq: *The Origins and Evolution of Islamic Law,* Themes in Islamic Law; 1 (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1996), pp. 63-101, and *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1997), pp. 1-35.

(١٣) Edward Coke, *The Reports of Sir Edward Coke,* vol. 3, pp. vi-vii.

للاطلاع على مناقشة، بما في ذلك تشكيك جون سلدن (John Selden)، انظر: J. W. Tubbs, *The Common Law Mind: Medieval and Early Modern Conceptions* (Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 2000), pp. 141-154.

للأقوال التي كانت توفر الدليل على سُنة النبي. وكان أبسط شيء ينبغي القيام به هو التصرف كما لو أنه، من لحظة وفاة النبي، كان هناك دوماً علماء أوائل يجمعون الروايات عن أفعاله ويستنبطون منها استنتاجات شرعية. وبمعنى ما، فإن هذا ما يجب بالتأكيد أن تكون عليه الحال، بما أن الناس في حاجة دوماً إلى حلّ الخلافات الملموسة. وبدا طبيعياً للعلماء فَهْمُ قصص الخلافات المتعلقة بالمِلكية بينَ، على سبيل المثال، ابنة النّبي فاطمة وأبي بكر، الخليفة الأول، من حيث المبادئ الشرعية التي كان يفترض أنها كانت مطبقة في ذلك الوقت(١٤).

وليس لأن العلماء افترضوا بسذاجة أن كل شيء قيل عن النبي كان صحيحاً، فقد بدأوا من بواكير التاريخ الإسلامي نسبياً بالتمييز بين الأحاديث الموثوق بها وتلك التي يمكن أن تكون مغلوطة أو موضوعة. ومع انتشار الأحاديث التي تمّ حفظها بالآلاف ورواة متخصصين بصورة متزايدة، زادت أهمية بيان الحسن من السيئ(١٥).

وفي نهاية المطاف، تطورت مجموعة من المعايير للقيام بذلك، قائمةً بصورة كبيرة على أساس سلسلة نقل الأحاديث من ناقل إلى آخر، كان يتم إدراجها وحفظها بصورة ملائمة إلى جانب الأحاديث. ومع تدوين مجموعات الأحاديث (بعد ثلاثة قرون من الحوادث المدونة فيها) قيل بوجود «عِلم حديثٍ» يقيّم شخصيات الرواة، ومصداقيتهم وقوة كامل السلسلة التي لا يمكن أن تكون أقوى من حلقتها الأضعف. وتقويم الأحاديث المتعلقة بالنبي كان مكوِّناً واحداً فقط من مكونات الدراسة الشرعية. لكن المهمّ من منظور العلماء هو أنه، كأجزاء عملية التفكير الشرعي الأخرى، بقي مجالاً خالصاً لهم.

---

(١٤) انظر بشأن الخلاف المتعلق بـ «فَدَك»، قرب المدينة المنورة، انظر: *Encyclopaedia of Islam*, edited by P. J. Bearman [et al.], 12 vols., 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1965), q.v. «Fadak.»

(١٥) مسألة دقة هذه الروايات بصورة عامة كانت مسألة تتسم بالذاتية في الدراسات الشرعية الإسلامية. والرأي الأكثر تشكيكاً كان رأي جوزيف شاخت. انظر: Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law* (Oxford: Oxford University Press, 1964).

وتنحو أعمال علمية جديدة أكثر إلى إضفاء مصداقية على مواد أكثر. والنقطة التي أودُّ الإشارة إليها هي ببساطة أن مشكلة تمييز الدقيق من غير الدقيق كانت أصلاً مشكلة كبيرة للعلماء المسلمين الأوائل.

وبما أن العلماء كانوا يضطلعون بكلٍّ من جمع المواد الشرعية ذات الصلة وتفسيرها، فإنه يمكن وصفهم عن حقّ كما ورد في حديثٍ بأنهم «ورثة الأنبياء»(١٦). من الناحية الفنية، لم يكن العلماء يستطيعون وضع الشرع. الله وحده يمكنه ذلك، والأنبياء وحدهم يمكنهم القول إنه فعل ذلك. واستناداً إلى اعتقاد ديني يعتنقه المسلمون بصورة واسعة، فإن محمداً كان «خاتم الأنبياء»، ولا وحي بعده. وقد جعل ذلك العلماء يفسّرون شرع الله ويطبقونه. ومن الناحية النظرية، اكتشف العلماء الشرع بطريقة لا تختلف كلياً عن طريقة القضاة الإنكليز الذين زعموا أنهم اكتشفوا القانون العرفي بالتفكير في السوابق القديمة. ومع ذلك، فإن كلتا المجموعتين من القضاة، في الممارسة، كانت تضع القانون، ليس باختراع تامّ، ولكن من خلال سلطة تفسير جبارة.

ومع مرور الوقت، تكوّنت مذاهب مختلفة في التفكير الشرعي بين العلماء حول بعض الشخصيات الرئيسة التي كان تأثيرها يمتدّ عبر مناطق جغرافية بعينها كانت تحت الحكم الإسلامي(١٧). وباعتبار مذاهب الفكر الشرعي نظاماً شرعياً ناضجاً، فقد كان لها مكون دستوري برزَ من تجانسها الفكري. وكان بإمكان عالم شابّ أن يرتبط بمذهب معين، وهو ما كان يعني تعلم نظريات ذلك المذهب والالتزام باتباع تلك النظريات عندما يتعلق الأمر بإصدار فتاوى. كانت المذاهب المختلفة على دراية بعضها ببعض، وغالبا ما كانت تحدّد نظرياتها من خلال نوع من الحوار غير المباشر. وقد احتفظ أكبر العلماء خصوصاً بالحق في البت في مسألة على أساس تعاليم أحد المذاهب التي لا ينتمي إليها أو بالنظر خارج نظريات المذهب تماماً والعودة إلى المصادر الأصلية، غير أنه بالنسبة إلى الفقهاء العاديين أكثر، أدى واجب التزام المرء بالقيود النظرية للمذهب الخاص به

---

(١٦) في ما يتعلق بالحديث انظر على سبيل المثال: سليمان بن الأشعث أبو داوود، سنن أبي داوود، الكتاب ٢٥، الحديث ٣٦٣٤.

(١٧) في ما يتعلق بالمدارس باعتبارها مؤسسات. انظر: George Maqdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981); Sherman A. Jackson, *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qara* (Leiden: E. J. Brill, 1996), pp. 69-73 and 103-123, and Vikør, *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*, pp. 89-113.

إلى قدر من الانتظام والتوقع. على أي حال، الشيء الوحيد الذي يجعل نظاماً قانونياً فاعلاً وشبيهاً بالقانون هو أن قرارات الفاعلين القانونيين تحددها المواد القانونية الموجودة أمامهم وفنيّات التفسير ذات الحجية التي تعترف بها المنظومة نفسها.

رابعاً: العلماء والخلفاء

المؤسسات القانونية على غرار المذاهب لا تتطور إلى فراغ سياسي. وليكون القانون مهماً من الناحية العملية، مقابل المجرد أو النظري المحض، يجب أن تكون له رابطة ما بالطريقة التي يتمّ بها حشد القوة ممن في يدِهم السلطة. وعلى الرغم من أن الشرع الإسلامي كان «شرع الفقهاء» بما أن مضمونه كان يحدده العلماء الفقهاء[18]، وليس الدولة، إلا أنه كان أيضاً شرع الدولة بما أنه كان يحمل آلية لتقوم الدولة بتنفيذه.

وفي ظلّ النظرية التي وضعها العلماء لشرح تقسيم العمل في الدولة الإسلامية، كانت للخليفة مسؤولية كبرى في تنفيذ الأمر القرآني «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[19]. لم تكن هذه مهمةً يمكنه القيام بها بنفسه. وقد تطلب الأمر منه تفويض المسؤولية للقضاة، من بين آخرين، الذي يقومون بتطبيق شرع الله كما يفسره العلماء. وليكون المرء قاضياً، كان لا بد من أن يكون له فَهْم بذلك الشرع حتى وإن لم يكن في حاجة إلى القدرة على حل كل مسألة شرعية معقّدة بنفسه. والنتيجة أن القضاة ينبغي أن يُختاروا من العلماء. وعند العمل كقضاة، فإنهم يقومون ضمنياً بتنفيذ إرادة الخليفة في اتباع الشرع. كانوا يعملون بحسب ما يحلو للخليفة الذي كان بإمكانه ترقيتهم أو عزلهم كما يشاء. غير أن ذلك لم يكن يعني

---

(١٨) المصدر الكلاسيكي لهذه الصياغة هو: Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, p. 5.
(«أنشأه ووضعه متخصصون خواص؛ العلوم الشرعية هي التي تؤدي دور المشرع وليست الدولة؛ والكتب الأكاديمية لها قوة القانون»).

(١٩) Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2000).
وقد صدر الكتاب بالعربية عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر بعنوان: **الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي**.

أنه كان عليهم اتباع التفسير الشرعي للخليفة، إلا إذا كان ربما يتم اختيارهم من المذهب الديني الذي يلتزم به الخليفة. لقد كانت السلطة القضائية تأتي من الخليفة، إلا أن الشرع الذي سيطبق يأتي من العلماء.

ويعدّ هذا الترتيب الدقيق على قدر كبير من الأهمية لفهم توزان السلطة بين العلماء وبين الخليفة. وكان بعض طلاب الدستور الإسلامي الكلاسيكي يقولون إن العلماء لم يكونوا يستطيعون إعمال رقابة كبيرة على الحاكم؛ لأن الخليفة كانت بيده سلطة تعيين القضاة وعزلهم، ومن خلال هذا يمكنه ممارسة تأثيرٍ في الشرع كما يريد[٢٠]. غير أن هذا الرأي يميل إلى إلغاء سلطة اختيار القضاة (ومن ثمّ التأثير في نتيجة القضايا) بسلطة وضع الشرع.

ويتكون الشرع، ولا سيّما شرع الفقهاء، من أكثر مما يقرره القضاة في قضايا بعينها، فهو يتضمن أيضاً آراء العلماء من خارج السلطة القضائية بشأن مضمون القانون وتطبيقه. وكان العلماء يعبّرون عن آرائهم في رسائل فقهية، وبإصدار فتاوى أيضاً رداً على أسئلة يطرحها عليهم الأفراد أو القضاة الذين كانوا يجدون صعوبة في تحديد الشرع واجب التطبيق في قضية بعينها. ومدونة الشرع كما حددها العلماء كانت معروفة لأعضاء جماعة العلماء، بما في ذلك القضاة. والشرع بهذا المعنى كان قوة حقيقية وملموسة تقريباً تتضمنها التجارب والآراء الجماعية لطبقة العلماء.

والنتيجة أنه إذا ما كان على الحاكم الضغط على العلماء لانتهاك الشرع عند البت في القضايا، فسيكون واضحاً للعلماء أنه قام بذلك. قد يكون الحاكم قادراً على ممارسة الضغط وسلطته في التعيين للحصول على النتائج التي يريد في قضايا بعينها. على كل حال، كان القضاة فرادى لا يزالون أكثر ضعفاً بكثير من الحاكم، حتى وإن كانوا ينتمون إلى طبقة

---

(٢٠) انظر على سبيل المثال: Montgomery Watt, *Islamic Political Thought: The Basic Concepts* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), p. 73.

وحتى يكون المرء منصفاً مع «واط»، فقد أقر أيضاً بأنه لم يكن بإمكان الحكام تعديل الشرع، قائلاً إنه من خلال استعمال تنظيمات إدارية كان بإمكان الحاكم التحايل على القانون (٧٥). انظر أيضاً: Turner, *Weber and Islam: A Critical Study*, pp. 115-116.

كانت أقوى منهم بالذات. لكن كان بإمكان الحاكم عرقلة سير العدالة حتى لا يُنظر إليه فقط على أنه ينتهك شرع الله.

ولم يكن ثمن انتهاك شرع الله بسيطاً، فطبقاً لنظرية الحكم التي قال بها العلماء، فإن الهدف الحقيقي للحاكم، سبب وجوده، كان تنفيذ الشرع الإلهي. وانتهاك الشرع كان يعني بيان أن المرء ليس مؤهلاً للحكم. يمكن للحاكم أن يفلت من المساءلة على الهفوات العرضية، غير أن النمط المتواصل لانتهاك الشرع على مرّ الزمن سيبيِّن للمطلعين بأن الحاكم لا يؤدي وظيفته على الأرض.

لكن، هل كان ذلك مهماً؟ ما هي القدرة التي كانت للعلماء لكبح جماح حاكم لم يعد جديراً بالحكم؟ هذا السؤال مهم جداً إذا ما أردنا إيلاء معنى لتوازن السلطات في الدولة الإسلامية الكلاسيكية. والإجابة الأكاديمية التي عادة ما تعطى هي أنه لم يكن أساساً للعلماء حول ولا قوة أمام الحاكم، وأنهم كانوا يقبلون هذا الموقف الضعيف باعتباره مسألة واقع عملي[٢١]. ومثلما قال مؤرخ كبير مؤخراً، على الرغم من أن الشريعة كانت تعمل كدستور إلا أن: «الدستور لم يكن قابلاً للتنفيذ»؛ لأنه لا العلماء ولا الرعايا يمكنهم «إلزام حاكمهم بالالتزام بالشرع في ممارسة الحكم»[٢٢].

---

(٢١) التعليق الذي يعكس الأمر أفضل هو تأكيد «بولييت» أنه «كما يعرف أي مؤرخ للإسلام أنه في الممارسة نادراً ما نجح العلماء في الحيلولة دون الاستبداد». انظر: Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization*, p. 64.

وكَتب عالِم آخر: «إن كون الحالة (التي تُناقشها) تعكس واقع الأمور بين الحاكم والعلماء الذي يمكن وصفه بأنه مثالي (يبحث الحاكم عن دور العلماء ويقبل به باعتبارهم مستشارين ومفسري الشرع) أمر يثير الشكوك في تاريخانية الرواية». انظر: Maribel Fierro, «Caliphal Legitimacy and Expiation in al-Andalus,» in: Masud, Messick, and Powers, eds., *Islamic Legal Interpretation: Muftis and their Fatwas*, p. 61.

الخطأ ليس خطأ فييرو (Fierro) الذي يقول في الواقع إن الحاكم المعني، عبد الرحمن الثاني، كان يحترم العلماء ويستشيرهم ويعاملهم باعتبارهم «ورثة النبي».

(٢٢) Crone, *God's Rule: Government and Islam*, pp. 281-283.

ثم يمضي «كرون» قائلاً: «لا يمكن للمرء أن يطلق على هذا حكماً دستورياً حتى وإن نجحت الفضيلة أحياناً» (ص ٢٨٤). وهناك قول مفاده إنه «بينما كان الشرع يضع قيوداً على سلطة الحاكم وواجب الطاعة من الرعية، فإنه لم يضع أي جهاز ولا أي أداة لمنع الحاكم من تحدي الشرع أو انتهاكه، بغير القوة». انظر: Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988), p. 113.

غير أن هذه الإجابة، أودّ القول، لا تأخذ دقة العلاقات بين السلطات في دولة دستورية في الحسبان. فمن النادر أن يُمَكِّن أيٌّ دستور القضاةَ أو فاعلين غير حكوميين من «إرغام» سلطة تنفيذية تتحكم في وسائل القوة على الخضوع. والوسائل التي تقيد بها المؤسساتُ السلطة التنفيذية دون قوة السيف هي دائماً وسائل دقيقة أكثر وهي بحكم الضرورة والتصميم مدفوعة بالكلمات والأفكار، وليس بالقسر. في الواقع كانت لدى العلماء أدوات عديدة متاحة لهم للإبقاء على امتثال الحاكم. وللاطلاع على ما كانوا عليه، نحن في حاجة إلى أن نتفحص كُلاً من الطريقة التي كان العلماء أنفسُهم يتحدثون بها عن سلطتهم، والطرق التي كانوا يتصرفون بها في العالم الواقعي، وهما طريقتان لم تكونا متماثلتين دوماً مع ما كانوا يقولونه في كتبهم.

واستناداً إلى ما يقوله العلماء، فإن الشرع نفسه مَنَحهم الحق في تعيين الخليفة وتنحيته. ولقد كانت كتب الشرع الدستوري المعيارية التي وَضَعها العلماء طبعاً، تقول إن الخلافة لم تكن وراثية باعتبارها حقاً. فالخليفة يمكن إما أن يعينه سابقُه أو تعيِّنه مجموعة ناخبين يوصفون بأهل «الحل والعقد» في المجتمع ككلّ. وكان يفترض في هذه الجماعة أن تؤكد أن مرشحاً ما جدير بالمنصب. ثم كان يفترض في أعضائها التوصّل إلى اتفاق تعاقدي مع المرشح يَعِدون فيه بولائهم له. وفي المقابل، كان عليه اتباع الشرع. كان بعض العلماء يقول إن الخليفة الذي يعينه سابقه يبقى في حاجة إلى موافقة الناخبين. ومع ذلك، فإنه استناداً إلى كل العلماء، كان الناخبون هم العلماء أنفسُهم.

وتحدِّد كتب الشرع الدستوري أيضاً أن الحاكم الذي يفشل في إقامة العدل أو يصبح عاجزاً بأي طريقة تتداخل وواجباته يُحرم من مواصلة الحكم. وبما أن العلماء كانوا قلقين بشأن المحافظة على الاستقرار السياسي، فقد كانوا عموماً حذرين من الجهر بأن لهم الحق في إعلان أن الحاكم فقد الأهلية. وروى أحد العلماء أن «كثيرين»، لم يقل من، «كانوا يعتقدون بأنه ينبغي عزل الخليفة الظالم والقمعي»(٢٣). غير أن الأثر كان موجوداً في فكرة

---

(٢٣) Crone, Ibid., p. 230.

مقتبساً من الباقلاني.

الحل والعقد. فالعلماء كانت لهم سلطة ربط المجتمع للخضوع. فمن غيرُهم كان يمكن أن تكون له سلطة حله من روابط الواجب؟

لم يكن العلماء في الممارسة يصرحون تلقائياً بعدم أهلية خليفة وهو في الحكم. فهذا سيكون ارتكاب حماقة، ولا سيّما بالنظر إلى أن العلماء لم تكن لهم جيوش في متناول أيديهم. ومع ذلك، كانت للعلماء قدرة كبيرة للإبقاء على الحاكم في حدود الشرع. وكانت هذه السلطة مستمدة من الحقائق السياسية للخلافة في العالم الإسلامي الوسيط، وهي حقائق حددت رفضَ العلماء دستورياً للخلافة الوراثية المباشرة وتحددت به.

في نظام ملكي وراثي كذلك المعتاد في أوروبا القرون الوسطى، كانت المسألة كلها تكمن في التقليل من الشكّ بشأن من سيتولى في لحظة الخلافة. ومثل هذا النظام يقلص من الحاجة إلى هيئة مؤسساتية تقرر من سيصبح ملكاً عندما يموت الملك السابق. ومن الناحية النظرية، تبرز أزمة الخلافة فقط عندما لا يكون هناك وريث واضح، أو عندما يعتبر الوريث مطعوناً فيه باعتباره لقيطاً. وفي المقابل، في نظام التعيين أو الانتخاب، هناك عادة في أي وقت مطالِبون متعددون بمنصب الحاكم. وهذا يؤدي إلى الحاجة إلى شخص ما أو مجموعة أشخاص لدعم مطالب الشخص الذي سينجح في البروز كحاكم في مرحلة انتقالية.

وفي البيئة الإسلامية في العصر الوسيط، كانت هذه بالضبط الطريقة التي كانت تعمل بها الأمور. فقد يفكر الأبناء الأقوياء أو الأقرباء الآخرون للحاكم الحالي في القيام بانقلابٍ في القصر لإزاحة سلفهم. وكل مُدع محتمل يمكن أيضاً أن يهتمَّ بالتخلص من الآخرين. وخارج القصر يمكن أن يكون هناك منافسون آخرون ينتظرون في الكواليس مستعدين لتولي الدولة وإقامة أسرة مالكة جديدة أو حتى غزو الدولة بالقوة.

لقد جعل الشكّ بشأن الخلافة العلماءَ مهمِّين للغاية. والشيء الأول الذي كان يحتاج إليه الحاكم هو تأكيد شرعية حكمه المفترض، وهذا يساعد في توطيد سلطته في مواجهة التحديات المبكرة من المطالِبين الآخرين المُحبَطين. ثم ما إن يستوي الحاكم على كرسيّه حتى يكون في حاجة إلى القدرة على صدِّ منافِسين وغزاة جدد. وللقيام بذلك، كان في

حاجة إلى القدرة على الاعتماد على العلماء لتأكيد الشرعية المستمرة لحكمه. وفي الحالة القصوى، حيث يواجه الغزو، فإن الحاكم يكون في حاجة إلى العلماء لإعلان الواجب الديني لحماية الدولة في جهاد الدفع. وبوجود العلماء إلى جانبه في أوقات التحدي والأزمة هذه كان مضاعِفاً كبيراً للقوة لمصلحة الحاكم الذي يُقال إنه يتّبع الشرع.

والمثال الشهير لدعم العلماء لنظام يواجه تحدياً خارجياً يأتي من حياة تقي الدين بن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨)، وهو شخصية متمردة غزيرة الإنتاج، جلب لنفسه المحاكمة والإدانة والسجن لمعتقداته الدينية والشرعية في ثلاث حالات على الأقل (وقد مات في السجن في نهاية المطاف). وعلى الرغم من رغبته في التصادم مع المذهب الرسمي، إلا أنه قدّم دعماً قوياً في الدفاع عن دمشق ونظامها المملوكي ضد هجوم المغول الذين هددوا المدينة في أواخر القرن الثالث عشر. وقد ارتبط بصورة وثيقة جداً بالدفاع عن الدولة، حتى قيل إنه كان موجوداً كنوع من المرشد الروحي العسكري في هزيمة المغول (المؤقتة) خارج دمشق في عام ١٢٩٩.

وما كان مهماً بشأن دفاع ابن تيمية عن الدولة هو الدور الذي منحه للشريعة في عملية الدعاية التي قام بها ضد التهديد المغولي. كان المغول يدينون بالإسلام، ومن ثمّ كان يمكن أن يكون لديهم ادعاء قوي للحكم إذا ما تمكنوا من الغزو. غير أن ابن تيمية بصفته عالماً كبيراً أصدر فتوى كفّر فيها المغول على الرغم من انتمائهم الاسمي للإسلام[٢٤].

والعنصر الأساسي في تحليل ابن تيمية كان في عدم الالتزام بالشريعة، وبوجه خاص كان استعمال المغول لقانونهم العرفي التقليدي مكان الشريعة الإسلامية أمراً مرفوضاً بسبب تهديده المباشر لسموّ الشريعة. وكان من رأي ابن تيمية أن الحاكم الذي يعمل وفق أوامر العلماء الشرعية لا يسري عليه

---

(٢٤) انظر: Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Dīn Amad b. Taimīya* (Le Caire: Impr. de l'Institut français d'archéologie orientale, 1939), et Erwin I. Jacob Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1958), pp. 51-61;

انظر مؤخراً جداً وبصورة مثيرة للجدل: Natana J. DeLong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad* (Oxford: Oxford University Press, 2004), pp. 250-256.

أمر الله ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[٢٥]. فعلاً، بالنسبة إلى ابن تيمية، لقد حرَمَ عدمُ الالتزام بالشريعة ادعاء المغول للطابع الإسلامي من أي دعوى للشرعية. والنتيجة أن مقاومة المغول كانت شكلاً من الجهاد، حرباً دفاعية واجبة ضد غير المسلمين. والنتيجة العملية لإعلان الجهاد كان إلزام المسلمين في كل مكان بدعم قضية المقاومة وتحريم أي مداهنة. وكان ابن تيمية نفسُه يرى أن الحروب بين المسلمين حرام ولا تتطلب دعم أي مسلم، أما الجهاد فكان معترفاً به بالإجماع على أنه واجب.

ولم يتفق كل العلماء مع موقف ابن تيمية في ما يتعلق بالمغول. ولأسباب سأناقشها بعد قليل، يبدو أن كثيراً من العلماء كانوا مستعدين لمداهنة حاكمهم بمجرد أن تقع دمشق فعلاً في يد المغول. كان ابن تيمية يرغب في الإقرار بأنه يمكن التسامح مع حاكم قويم أساساً وإن كان يرتكب أخطاء دينية أو أخرى، فما دام يتمّ اتباع الشريعة، فإن على العلماء زجره وحمله على تصحيح آرائه. ولكن مع الكفار الحقيقيين الذين يشملون من لا يطبقون الشريعة، لا يمكن أن تكون هناك أي تسوية.

إذا كان بإمكان العلماء استعمال التزام حاكم بالشريعة للأمر بدعم مشروعيته، فبمفهوم المخالفة إذاً إن الحاكم الذي ينتهك الشرع، ومن ثمّ يواجه العلماء الذين كانوا حماته، يخاطر بالتخلي عنه ساعة الحاجة. ويمكن للعلماء إلحاق الضرر بالحاكم بالسكوت أو بتأكيد شرعيته في عبارات فاترة. وفي حالة متطرفة أكثر، يمكن للعلماء تأكيد شرعية مُطالِبٍ بديل بالحكم[٢٦]. وقد تكون إزاحة حاكم بالقوة مصحوبة بفتوى تقضي

---

(٢٥) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٩. أما عن آراء ابن تيمية. انظر: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، تحقيق وتعليق محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور (القاهرة: دار الأشهب، ١٩٧١). ولعديد من الطبعات اللاحقة، وبالإنكليزية، انظر: Taqi ad-Din Ahmad Ibn Taymiyyah, *Ibn Taymiyyah on Public and Private Law in Islam or Public Policy in Islamic Jurisprudence*, translated by Omar A. Farrukh (Beirut: Khayyats, 1966).

انظر أيضاً: Kemal A. Faruki, *The Evolution of Islamic Constitutional Theory and Practice from 610 to 1926* (Karachi: National Publishing House, 1971), pp. 62-66.

(٢٦) انظر على سبيل المثال التمرد على «الحَكم الأول» عام ٨٠٥ التي شارك فيها علماء الأندلس.

بعدم شرعية الحاكم الذي تمت إزاحته[٢٧]. ومن الطبيعي أن إصدار مثل هذه الفتوى كان خطوة محفوفة بالمخاطر إلى أن يفوز المُطالِب بالحكم. وعادةً ما كان يكفي العلماء قول القليل إلى أن يتسلم الحاكم الجديد السلطة ثم يضفون الشرعية على ذلك الحاكم باعتباره الذي يملك السلطة الشرعية للحكم بمقتضى التزامه باتباع الشرع. ثم تبدأ الدورة من جديد. وعلى الرغم من أن العلماء لا يملكون أي جندي تحت سيطرتهم، إلا أنهم كانوا يمثِّلون مصدر سلطة في البنية الدستورية الإسلامية.

باختصار، كانت سلطة العلماء في إضفاء الشرعية مهمة؛ لأن الطبيعة غير المؤكدة للخلافة كانت تتطلب تأكيداً للشرعية. ثم هناك معجزة صغيرة، وهي أن الشرع الدستوري للعلماء لم يكن أبداً يرخص الخلافةَ بمجرد واقع الوراثة، وإن كان بعض الحكام يريدون ذلك من دون شك. طبعاً، إن تأكيد العلماء على قدرتهم الخاصة في انتخاب الخليفة مَنَحهم سلطة أكبر. والسماح بخلافة الحاكم السابق بالتعيين كان امتيازاً جزئياً لسلطة الحاكم ورغبته في تشكيل أسرة حاكمة. ولكن هذه التسوية منحت مع ذلك العلماءَ أغلب ما كانوا يرغبون فيه، فقد ترك التعيين مجالاً لبعض الشكّ. وكان بالإمكان تغيير الوريث المعيَّن في أي لحظة (في العصر الحديث غيَّر الملك حسين [الأردن] خليفته المعيّن من أخيه إلى ابنه البكر أياماً فقط قبل وفاته). ويمكن الطعن في واقعة التعيين بسهولة أكثر بكثير من، لِنَقُل، قاعدة الميلاد التي تعدّ الطريقة المألوفة في المَلكيات الوراثية. ووجود بعض الشكّ على الأقل في عملية الخلافة، كان يضمن بأن الحاكم وخلفاءه، كائناً من كانوا، سيحتاجون دوماً إلى الدعم والترخيص من العلماء.

وفي مقابل منحهم الشرعيةَ، كانوا العلماء يطلبون شيئاً واحداً من الحاكم؛ ألا وهو الالتزام بسيادة الشرع. ومن الأهمية بمكان الإشارة إلى أن العلماء، وِفق تفسير البنية الدستورية الإسلامية الذي أقترحه هنا، لم يكونوا لا مؤثِرين تماماً ولا أنانيين بصورة محرجة في هذا الطلب. لقد

(٢٧) انظر على سبيل المثال: H. A. R. Gibb, «Al-Mawdudi's Theory of the Caliphate,» in: H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, edited by Stanford J. Shaw and William R. Polk (Boston, MA: Bacon Press, 1962), p. 161.

كانوا يؤكدون دورهم الاجتماعي السياسي الخاص بما أنهم كانوا يخدمون فضيلة تعزيز الالتزام بالشرع.

ومن جهة أخرى، فإن وعد الحاكم باحترام الشرع كان يترتب عنه وعدٌ باحترام العلماء ومكانتهم. وبحصولهم على الضمانة، كان العلماء يخدمون مصلحتهم الجماعية بإدامة أنفسهم باعتبارهم فاعلين مهمين في المجتمع الإسلامي. كان الحاكم يعهد للعلماء بتحديد النظام الشرعي للدولة إلى جانب إدارته من خلال القضاة الذين كانوا يُختارون من العلماء.

ومن جهة أخرى، هناك سببٌ وجيهٌ للاعتقاد بأن تماهي العلماء مع الشرع كان تاماً وجاداً. لم يكن العلماء يطلبون الغنى ولم ينبروا كالبارونات في «رونيماد»(*) لإضعاف الحاكم عندما كانوا يشددون على صلاحيتهم الخاصة بهم. لقد كان التزام العلماء بالشرع مستمَداً من فهمهم له باعتباره شرع الله، وهو بالتأكيد أكبر من الحاكم، ولكنه أكبر منهم هم بالذات. وكان وعد الحاكم بدعم القرارات الشرعية للعلماء بقوة يقرّ بالسموّ الرسمي للشرع فوق الأهواء التعسفية لأي فرد وحده. وجعل هذا الترتيب الدستوري من الشرع سامياً، ويمكننا حتى القول إنه أقام سيادة الشرع.

خامساً: المحافظة على الشرع: الأزمة والحل

تُعَدّ بِنية الاعتراف المتبادل التي يؤكد فيها الحاكم واجبه تجاه الشريعة وتعترف الشريعة في المقابل بشرعية الحاكم أمراً حاسماً بأي حال من الأحوال. هناك دوماً خطر بأن يقرر الحاكم بأنه قوي بما يكفي بحيث لا يكون في حاجة إلى الشرعية التي يمنحها امتثاله للواجب الشرعي، بحيث تتجاوز المكاسب الكبيرة من انتهاك الشرع تكاليفه. وفي العالم الإسلامي الوسيط، جاءت الأزمة الرئيسة الأولى التي تحدت هذه البِنية عندما بدأ الرجال الذي شغلوا الخلافة التي وحَّدت نموذج السلطة التنفيذية والعقاب الإلهي، يفقدون سيطرتهم على السلطة الفعلية.

(*) جماعة بارونات مشهورة في التاريخ القانوني والدستوري الإنكليزي، حيث واجهت الملك «جون» في مدينة «رونيماد» في عام ١٢١٥ وأجبروه على توقيع ميثاق الحقوق «ماجنا كارتا» الشهير (المترجم).

وبحلول منتصف القرن الحادي عشر، وقعت الخلافة العباسية التي كانت عظيمة ذات يوم، في مشكلة عميقة. فالغزاة البويهيون القادمون من قرب بحر قزوين كانوا قد غزوا أغلب الأراضي الواسعة للإمبراطورية العباسية في أواخر القرن العاشر، واستمرّت سيطرتهم على من كان يحمل لقب خليفة. وكان السلاجقة الأتراك يهددون بغداد التي وقعت في نهاية المطاف في أيديهم في عام ١٠٥٥. ووقع تاج خلافة هارون الرشيد وحكام أسطوريين آخرين في خطر، فإلغاء الخلافة كان سيحمل معه حتماً إلغاء الشرع نفسه بما أن الاثنين مرتبطان ارتباطاً وثيقاً.

في هذا الوسط عاش العالم أبو الحسن الماوردي (٩٧٢/ـ ١٠٥٨)، وهو فقيه علامة في عصره، وعمل أيضاً مبعوثاً ديبلوماسياً لمصلحة العديد من الخلفاء في مفاوضاتهم مع البويهيين والسلاجقة على حدٍّ سواء. والمشكلة الدستورية الجوهرية التي واجهت الماوردي كانت دعم مصداقية الخلافة المتفككة. واستناداً إلى الشرع والسُّنة، كان يُفترض في الخليفة أن يمارس السلطة التنفيذية الفعلية كما فعل النبي وخلفاؤه. غير أن هذا كان في ظل البويهيين، وسيبدو في ظل السلاجقة، غير واقعي بصورة متزايدة. وقد يكون هؤلاء الحكام مستعدين لإظهار بعض الاحترام للخلافة، ولكنهم لم يكونوا ليسمحوا للخليفة بالحكم منفرداً.

وقد وُضع الحل الشرعي الذي قدمه الماوردي لهذه المشكلة في كتاب بعنوان **الأحكام السلطانية**، وهو ربما كان ولا يزال العمل الإسلامي الكلاسيكي الأول الأهم المكرس فقط للشرع الدستوري[٢٨]. ولم يكن توقيته صدفة؛ فنظام الخلافة كان يمر بتحول. وما دامت قواعد التوازن الدستوري لم تتغير، لم تكن هناك حقاً ضرورة لأي كتاب ليقول ما كانت عليه تلك القواعد. غير أن الفوضى تُولِّد الشكّ، وقد مَنَحت الماوردي سبباً لمحاولة منح معنى لما كانت عليه القواعد وما كان يجب أن تكون عليه.

---

(٢٨) Abu al-Hasan Ali Ibn Muhammad al-Mawardi, *Al-ahkam al-Sultaniyya wa-l-wilayat al-diniyya, The Ordinances of Government*, translated by Wafaa H. Wahba (Reading, UK: Garret Publishing, 1996).

وبشأن مسألة الأولوية، انظر: Donald P. Little, «A New Look at al-Ahkam al-Sultaniyya,» *Muslim World*, vol. 64, no. 1 (January 1974), pp. 1-15.

تناول الماوردي في كتابه الحالة التي يكون فيها الخليفة تحت سيطرة شخص آخر يمارس السلطة التنفيذية. وقال الماوردي، ما دام الحاكم الفعلي يتّبع مبادئ الدين والشرع، فإنه يمكن للخليفة أن يسمح للوضع بالاستمرار[٢٩]. كما قام بتحليل الحالة التي يستولي فيها والي إقليم على السلطة بالقوة بدلاً من أن يعيّنه الخليفة أولاً. وأكّد الماوردي بأنه في ظل هذه الظروف يكون من الشرعي قيام الخليفة بتعيين من أعلن نفسه والياً نائباً له بعد الواقعة، وأن يعهد له بمهمة الشروع في ممارسة الحكم الدنيوي الفعلي[٣٠].

طبعاً كانت الحقيقة عكس ذلك، فعلى غرار الحاكم الذي كان يسيطر على الخليفة، فإن من يعيّن نفسَه والياً كان هو من يقرر الاعتراف بالسلطة النظرية للخليفة. ولكن ورقة التوت هذه كانت تسمح باستمرار سلطة الخليفة باعتبارها نوعاً من الحيلة القانونية. وقال الماوردي إن الخليفة لا يزال بيده ضمان اتباع الشريعة، وعلى الحاكم بحكم الواقع الاعتراف بسلطة الخليفة بموجب قبول منصبه باعتباره الرجل الذي يعيّنه الخليفة لتقلده[٣١]. وبقيامه بذلك، فإنه يتولى الحكم وفق الشريعة. ومن ثمّ فبمعنى ما، مضت الحجّة تقول، بقي الخليفة يمارس السلطة الدنيوية كما يقتضيه التقليد، سوى أنه كان ينفذها من خلال نائب. وكان السبب الذي قدمه الماوردي للسماح للحاكم بحكم الواقع بممارسة السلطة المخولة هو الضرورة، ففي غياب سلطة الخلافة تتعرض المصلحة العامة للضرر.

ووضَع الماوردي نموذجه فقط بالنظر إلى والي الإقليم ولم يقدم صراحة نموذج النيابة ليأخذ حالة الخليفة الذي اغتصبت سلطته التنفيذية حتى في عقر داره بعين الاعتبار[٣٢]. غير أن العلماء اللاحقين، وأكثر

(٢٩) Little, Ibid., p. 20.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٣٢) يقول غب إن الماوردي «يستبعد ضمناً مثل هذا الإجراء في المركز». انظر: Gibb, «Al-Mawdudi's Theory of the Caliphate,» p. 163.

ولكن هذه مسألة تتعلق أكثر بالتفسير، استناداً إلى قراءة غب لتناول الماوردي مشكلة تقييد حرية الخليفة (ص ١٥٩ ـ ١٦٠)، وربما كان الماوردي نفسه يريد أن يكون نموذجُه قابلاً للتطبيق حتى على الخلافة ذاتها.

أهمية، المؤلف القامة في الدين والفلسفة والشرع أبي حامد الغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١)، ذهبوا برأي الماوردي إلى نهايته المنطقية. وقد سمح الغزالي الذي عاش في بغداد في ظل الحكم السلجوقي، بهذا النوع من النيابة صراحة الذي يجعله الخليفة للحاكم بحكم الواقع[٣٣].

وقد وجّه المعلِّقون المعاصرون نقداً لاذعاً للماوردي لاعتماده على مبدأ ضرورةٍ ثم ابتداع الحيلة القانونية التي قلصت الخليفة من حاكم دنيوي إلى نوع من البابا المسلم؛ أي شخصاً تنقصه سلطة الحكم الفعلية ولكنه يمنح بركاته لمن يملكونها. وفي أواخر ثلاثينيات القرن العشرين، عندما رضخت المؤسسات السياسية والقانونية الألمانية لاستيلاء النازيين كتب هاملتون غب (Hamilton Gibb) البريطاني المتخصص في الإسلاميات: إن «الماوردي في سعيه إلى إيجاد بعض المبررات التي يمكن بها على الأقل المحافظة على مظهر الشرعية، لم يدرك أنه قام بتقويض أسس كل الشرع»[٣٤].

غير أن تسوية الماوردي الدستورية تبدو في ضوء توازن السلطات بين الحاكم والعلماء طموحة وليست انهزامية. ولم تكن المحافظة على سلطة الخليفة هدف العلماء؛ فالوقائع العسكرية الغاشمة كانت قد سادت أصلاً في هذا الشأن. وبدلاً من ذلك، كان الماوردي يبحث عن طريقة للمحافظة على مبدأ إلزامية الشريعة للحاكم. وبواسطة حيلة الخليفة الذي يقوم بتعيين الحاكم الفعلي نائباً يتمّ تحقيق خضوع الحاكم للشرع. ومنَح هذا الإجراءُ النوعَ الجديد للحاكم بحكم الواقع بعضاً من الشرعية نفسها التي كان يتمتع بها الخلفاء، شريطة أن يمتثل الحاكم للشريعة.

وكانت نتيجةُ اعتراف الحاكم بحكم الواقع بالشريعة إعادةَ تأكيدٍ لدور العلماء باعتبارهم الكفة الموازية للحاكم. ولم يتمّ المساس بسلطتهم في

---

(٣٣) Ann K. S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*, London Oriental Series; v. 36 (Oxford; New York: Oxford University Press, 1981), pp. 107-129; Crone, *God's Rule: Government and Islam*, pp. 237-247, and Leonard Binder, «Al-Ghazali's Theory of Islamic Government,» *Muslim World*, vol. 14, no. 3 (July 1955), p. 229.

(٣٤) Gibb, Ibid., p. 164.

إعلان الشرع وتجسيدهم الرمزي للشريعة حتى عندما تمّ التخلي عن سلطة الخليفة الحقيقية. وبالفعل، فإن مخطط الماوردي تخلى عن الخليفة لحماية العلماء. وكان المفتاح لجعل هذه الخطوة مستساغة أن العلماء كانوا ملتزمين، كما كانوا دوماً، بقضية الشريعة. وستعيش الشريعة بعد تلاشي الخلافة التي وُضعت لخدمتها، وسيبرز العلماء في مكانة جيدة كتلك التي كانوا يحتلونها سابقاً.

ويقدم تفسير الغزالي للسماح بالنيابة دعماً لهذا التأويل؛ فبالنسبة إليه، تعدّ الخلافة الشرط الضروري شرعاً لصحة كل التصرفات الشرعية، فهي منبع السلطة التي نمت منها ممارسة الشريعة. ويقول الغزالي، لو زالت الخلافة فإن الشرع نفسه سيتوقف عن العمل. فالعقود والأحكام والشهادة أمام المحاكم، كلها ستفتقد لقوة الشرع. ولم يكن بطبيعة الحال قبول مثل هذه الوضعية. وكانت ضرورة المحافظة على الخلافة، في الشكل إن لم يكن في المضمون، ببساطة، هي ضرورة المحافظة على النظام الشرعي في وجه أفول الخلافة. وبعيداً عن تقويض أسس الشرع، فإن الحيلة القانونية التي مفادها أن تفويض الخليفة للحاكم بحكم الواقع كان قد وُضع في الواقع بالضبط للمحافظة على أسس الشرع، في شخص العلماء، وإن لم يكن في شخص الخليفة.

ومن ثمّ، يمكن قراءة تسوية الماوردي مثلما قام الغزالي بالتوسع فيها، ليس كتنازل من عالم عن السلطة ولكن كمناورة ذكية حافظت بنجاح على الشرع والعلماء في مكانتهم الدستورية حتى بعد فشل الخلافة في واجبها في المحافظة على الحكم بطريقة منظمة. وإذا كان البويهيون أو السلاجقة قد حكموا من دون الاعتراف بسمو الشريعة، فقد تمّ بالتالي فقدان كل شيء. ومن وجهة نظر الماوردي، كانت الشريعة كل شيء، أما صلاحيات الخليفة فلا شيء (تقريباً). وكان هذا إذاً انتصاراً للشريعة والعلماء الذين كانوا حُماتها. وسيكون رثاء أُفول الخلافة أو انتقاد الماوردي على سماحه باغتصاب السلطة إخفاقاً في الفهم، وهو ما كان المحافظة على الشريعة. الواضح أن الأساس الفكري للماوردي هو الذي حافظ على التوازن بين السلطات في الدستور الإسلامي الكلاسيكي على مدى سبعمائة عام أخرى.

سادساً: النظام العام

كيف ولماذا يَسّر تحكُّم العلماء في مضمون الشرع العملَ الفعلي للدولة الإسلامية الكلاسيكية؟ للإجابة عن هذا السؤال ثلاثةُ عناصر متمايزة، ومع ذلك فهي مترابطة، وكل عنصر جدير بالمناقشة. **الأول**، نخبة واثقة، حدَّدت نفسها بنفسها، تتحكم في الشرع وتقوم بإعماله وفق قواعد مفهومة جيداً وراسخة تنحو إلى تحقيق القابلية للتنبؤ والاستقرار عبر الزمن في ما يتعلق بالشؤون التي تهمّ أكثر الناس، ألا وهي توزيع المِلكية. وقد شجع الاستقرار والقابلية للتنبؤ على الاستثمار والمشاريع طويلة المدى. **ثانياً**، بالتحكم في الشرع كان بإمكان العلماء الحد من قدرة السلطة التنفيذية على نزع الملكية من المواطنين الخواص. وأدى هذا في المقابل بالسلطة التنفيذية إلى الاعتماد على فرض الضرائب الشرعية لزيادة المداخيل، وهو ما كان في حدّ ذاته يجبر الحكام على الاستجابة لانشغالات رعاياهم[٣٥]. أما **الثالث**، والأخير، فهو أنَّ تَحَكُّم العلماء في الشرع كان له تأثير في إضفاء هالة من الشرعية على نظام الحكم الذي تم التوصل إليه، وهو ما كان يعزز في الوقت نفسه قوة بصورة متزايدة أي تشريع حكومي يمكن أن يُعتبر متسقاً والنظام ككل.

ويمكن العثور على أوضح إشارة من العصور الوسطى إلى هذه السمات المترابطة في ما كتبه المُنظر الاجتماعي الألمعي ابن خلدون (١٣٣٢ ـ ١٤٠٦). ففي ما يشبه تقريباً بعض الروايات الغربية عن وظيفة القانون العام، قال ابن خلدون إن الإخفاق في حماية المِلكية الخاصة من اعتداء الحكومة أزال الحافز على الإنتاج «إذا زالت آمالهم في اكتساب الأموال وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك»[٣٦]. وشرح أن

---

(٣٥) قارن فكرة دائرة القضاء المستوردة إلى الفكر الإسلامي الوسيط وعادة ما تتكرر في أدب الملوك لنصيحة الملوك بكيفية حكم بلدانهم. انظر على سبيل المثال: Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization*, p. 62.

(٣٦) Abu Zayd 'Abd al-Rahman Ibn Mohammad Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, translated from the Arabic by Franz Rosenthal, 3 vols. (New York: Pantheon Books, 1958), vol. 2, p. 106.

(«بالعدل والاعتدال سينتج الناس أكثر وتزداد عائدات الضرائب وتصبح الدول غنية وقوية»).

الحكم الظالم كان الطريقة الأضمن لتحريك دائرة انقباض الإنتاجية التي تؤدي في نهاية المطاف إلى خراب العمران.

ومضى ابن خلدون يقول، إن الظلم يتضمن بصورة مؤكدة «أخذ المُلك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب»، ولكنه أعمّ من ذلك ليشمل أخذ الملك من غير عوض كافٍ، والغصب في العمل والمطالبة بغير حقّ أو فرض حقّ لم يفرضه الشرع، وفرض رسوم لا يفرضها الشرع، وجباية الأموال بغير حقّ. فعندما حرّم النبي الظلم، كان في ذهنه منع «ما ينجم عن ذلك من خراب للعمران». ولذلك، فإن الشريعة «ترمي عموماً وبحكمة إلى... خمسة أمور ضرورية: حفظ (١) الدين و(٢) النفس و(٣) العقل و(٤) النسل و(٥) المال»[٣٧]. وأخذ ابن خلدون هذه الفئات الخمس من كتب الشرع حيث تسمى تقليدياً «مقاصد الشريعة». وفي صياغته، تصبح المحافظة على العمران غرضاً جوهرياً للشريعة من خلال حماية الملكية الخاصة من اعتداء الحكومة. فالشرع ركن ركين تقوم عليه الحضارة. والوظيفة الدنيوية الأهم للشرع هي تطلعه إلى كبح الحاكم عن المحاولة الحتمية للمصادرة والاستغلال.

على الرغم من رواية ابن خلدون القوية عن الوظيفة الاجتماعية الحاسمة للشرع، إلا أنه لا يبدو أنه كان يعترف بالدور المؤسساتي للعلماء في إعمال الشرع باعتباره الآلية التي دخلوا بها إلى توازن السلطات. الواقع أنه كان يشكّك في زعم العلماء بأنهم، باعتبارهم ورثة الأنبياء، كانوا يضطلعون بدور دستوري مهم[٣٨]. ويبدو أن السبب كان أن مفهوم ابن خلدون الرئيس للتغيير التاريخي؛ أي فكرة العصبية التي تتطور منها كل السلطة السياسية، لم يترك سوى مجال صغير للسلطة التي لا يمكن ترجمتها بسهولة إلى القوة. وبما أن العلماء، كما أشار ابن خلدون عن حقّ، لم تكن لهم هذه السلطة ولم يكونوا في الممارسة جزءاً من السلطة التنفيذية، فإنهم لم يكونوا بالنسبة إليه جزءاً من البنية الدستورية الأساسية.

ويؤدي إدراك أن الشرع كما وصفه ابن خلدون يعمل فقط بمقتضى

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٠٦ ـ ١٠٧.

(٣٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٥٨ ـ ٤٦١.

علاقته بالعلماء الذين كانوا ينفذونه إلى رأيٍ عن دور العلماء أكثر قوة من الرأي الذي سلكه ابن خلدون نفسه. أود أن أقول هنا إن نظام رقابة العلماء على الشرع شجع على الاستقرار وضبط النفس لدى السلطة التنفيذية وعلى الشرعية. وللقيام بذلك يجب عليّ أن أبدأ بشرح ما الذي قام به النظام الشرعي وما لم يقم به في ظل الدستور الإسلامي الكلاسيكي.

في الدولة الإسلامية التقليدية، لم يكن كل نزاع يَبتُّ فيه قضاةٌ يُختارون من طبقة العلماء يتمُّ بالرجوع إلى المبادئ الفقهية فقط، بل بالعكس، فمن أبسط الدول الإسلامية إلى الإمبراطورية العثمانية المعقدة بشكل ضخم، كان النظام الدستوري الإسلامي يضم دائماً تنظيمات إدارية لها قوة الشرع، وكان يصدرها الحاكم أو نوابه[٣٩]. وكانت هذه التنظيمات تغطي مجموعة واسعة من المواضيع: الموازين والقياسات عادةً ما كان يشرف عليها مسؤول خاص (ليس بالضرورة عالماً) يُعرف بصاحب الحسبة؛ والضرائب، بما في ذلك الضرائب التي لم تشِر إليها بشكل خاص مصادر الشرع الإسلامي الكلاسيكية، التي يمكن أن ينفذها مسؤولو الضرائب الذين لم يكونوا بذاتهم أعضاء في طبقة العلماء؛ والقضايا الجنائية التي كانت تسعى فيها هذه التنظيمات إلى حلّ الصعوبات المرتبطة بالبيِّنة التي تتطلبها الشريعة قبل تنفيذ العقوبات البدنية التي فرضتها. ويمكن تنفيذ التنظيمات الإدارية في المجال الجنائي على يدِ غير العلماء بحسب السلطة التقديرية للحاكم، ويمكن تفويض العقوبات إلى غاية عقوبة الإعدام.

وفي كل حالة، كان يتمّ فيها إصدار التنظيمات الإدارية وتنفيذها يمكن للمرء أن يقول إن القواعد التي تسري على عامة الناس في حياتهم اليومية لم تكن قواعد الشريعة نفسها. وأدى هذا ببعض علماء الشرع الإسلامي إلى

(٣٩) للاطلاع على نظرة عامة مفيدة تغطي المحاكم غير الشرعية ومسألة الاختصاص، انظر: Vikør, *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*, pp. 189-205.

وعن صيغة القانون العثماني لهذه التنظيمات الإدارية، انظر أيضاً: Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power* (New York: Palgrave Macmillan, 2002), pp. 244-251.

فئة التعزير، «وهي عقوبة غير محددة لجريمة غير محددة»، تم الاعتراف بها باعتبارها المجال المسموح به للحاكم وبهذا المعنى «أدرجت في الشريعة»: وتم مدّ فكرة «سياسة» إلى أعمال الدولة المسموح بها التي لم يغطها الشرع، وهو ما يمكن أن نسميه اختصاصاً تنفيذياً، انظر: Johanson, *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh*, pp. 42-72.

التفكير في أن الشريعة لم تكن نظاماً قانونياً بالمعنى الغربي للكلمة بما أن تعاليمها، ولا سيّما في رسائل العلماء، لم تكن دوماً القواعد الموجِّهة لسلوك المسؤولين الحكوميين في الحالات العادية. في الواقع، في القرن العشرين قضى العلماء الغربيون المتخصصون في الشرع الإسلامي وقتاً طويلاً في مناقشة المسألة النظرية المتعلقة بما إذا كان الشرع الإسلامي «قانوناً» أصلاً[٤٠].

غير أن هذا السؤال ليس في محلّه، ليس فقط لأن المشاركين في النظام الشرعي الإسلامي عبر العصور اعتبروه كذلك، فكل مجتمع، على أيِّ قدر من التعقيد كان، له قواعد لها قوة القانون تُستمد من مصادر متعددة. ومسألة ما إذا كانت جزءاً من نظام قانوني موحّد يتوقف على ما إذا كانت تلك القواعد مفهومة لتخضع لمصدر وحيد للسلطة. وكان الجميع يفهم أن التنظيمات الإدارية التي كانت تغطي أكثر الحياة في العالم الشرعي الإسلامي الكلاسيكي مستمدة من سلطة الحاكم التي كانت تعترف بها الشريعة. ولا يمكن لتنظيم أن يتعارض أبداً مع الشريعة أو يحلّ محلّها. وبحكم التعريف، كانت التنظيمات تَصدُر ويمكن تنفيذها لسدّ الثغرات ولتغطي المجالات التي لم تضع فيها الشريعة قاعدة ملزمة. ومن ثمّ، كمسألة مبدئية، كان تعقيد التنظيمات الإدارية يتبع سلطة الشريعة، ومن ثمّ سلطة العلماء الذين كانوا ينفردون بالتحكم في مضمونها. وقياساً على ذلك، يمكن للمرء أن ينظر إلى الجهاز الإداري الضخم للولايات المتحدة. فالحكومة تُصدر آلاف الأوامر التي تحمل قوة القانون وتقوم بإجراءات شبيهة بالمحاكمة تعد بعشرات الآلاف. غير أنه لا يُفهم من ذلك أنها انتزعت سلطة سنِّ القوانين من السلطة التشريعية أو سلطة صناعة القرار من المحاكم؛ لأن كل ما تقوم به مبدئياً يخضع لأوامر تلك الهيئات والدستور.

وبهذه الخلفية المهمة، يمكن للمرء أن ينبري إلى التأثيرات الناجمة عن تَحكُّم العلماء في مضمون الشرع. لقد كان إرساء الاستقرار والقدرة على التنبؤ الناتجين من الاعتراف المجتمعي الواسع بالشرع، كما تجسّده طبقة العلماء، يتجاوز الشخصية الذاتية لأيّ فرد قويّ في المجتمع، بما في

(٤٠) للاطلاع على مضمون دقيق، انظر على سبيل المثال: Johansen, Ibid., pp. 42-72.

ذلك الحاكم. وهذا الاعتراف ذو قيمة في أي مجتمع؛ لأنه يجعل الأفراد يعتقدون بأنه يمكنهم شراء الأرض والسلع وبيعها، والدخول في شراكات أو إنشاء علاقات قانونية أخرى مهمة من دون أن يقلقوا أبداً من أن أحداً ما يملك قوة أكبر منهم سيأتي ويسلبهم أرباحهم عندما يحلو له.

غير أن الاستقرار والقدرة على التنبؤ مهمان بوجه خاص في المجتمعات التي يمكن أن يحدث فيها الانتقال من حاكم إلى آخر فوضوياً، بل وبصورة عنيفة. وإذا فكّر المرء بأن الحاكم القادم قد لا يحترم توزيع الملكية كما هو عليه اليوم، فإنه لن يرغب في المخاطرة بأي ثروة في معاملات أو اتفاقات مع مرّ الزمن. وسيخشى المرء أيضاً من المسألة المهمة جداً المتعلقة بتحويل الملكية إلى الذّرية بالميراث. وقد هدّأ العلماء من هذه الانشغالات؛ لأنه حتى لو تغير الحاكم سيكون هناك علماء، وسيبقون يطالبون باتباع الشرع. ومن ثمّ، يمكننا ملاحظة أنه حتى في الفترات التي كانت فيها الغزوات وتغيير السلطة أمراً شائعاً، كما هي الحال في أندلس القرنين الحادي عشر والثاني عشر على سبيل المثال، استمرت العائلات نفسها من العلماء في الخدمة كقضاة وتنفيذ الشرع عبر الأجيال[٤١]، وبالتالي كان الإبقاء على تحكُّم العلماء في الشرع مفيداً أيضاً للحكام الجدد؛ لأنه كان يسمح لهم بإرسال إشارة إلى أصحاب المِلكية بأنهم سيَحترمون حقاً توزيع المِلكية كما كانت عليه قبل استلامهم الحكم.

وهذا ليس للقول إن العلماء لم يكونوا يرغبون في السماح ببعض التغييرات في الشرع تتماشى مع مواقف الحكام الجدد. غير أنّه لا يمكن لأي نظام قانوني كيفما كان مستقلاً أن يكون حراً تماماً من تأثير قوى أخرى في المجتمع. لقد كان ممكناً على سبيل المثال أن يتغيّر المذهب الشرعي الإسلامي الذي يطبق في ولاية قضائية بعينها إلى مذهب شرعي آخر عندما يطلب الحاكم ذلك. وكان هذا صحيحاً بوجه خاص مع مجيء مزيد من التنظيم والإدارة لمصاحبة توسُّع النظام القانوني الإمبراطوري.

(٤١) انظر على سبيل المثال: Dominique Urvoy, *Le Monde des ulémas andalous du V/XI ème au VII/XIIIème siècle: Etude sociologique*, hautes études islamiques et orientales d'histoire comparbe; 8 (Genèva: Droz, 1978).

فالعثمانيون مثلاً كانوا يجلبون معهم مذهبهم المفضل، المذهب الحنفي، أينما غزوا وبسطوا سيطرتهم، وكان تطبيقه يمثل صعودهم. بل إنهم كانوا عادة ما يحافظون على المذهب المحلي إلى جانب المذهب الحنفي، بحيث يعيّنون أحياناً، كما هي الحال في شمال إفريقيا، قضاة من غير الأحناف للقضاء. وعلى أي حال، فقد تمّت المحافظة دوماً على مكانة الشريعة، وهو ما يضمن الاستقرار والقدرة على التنبؤ اللذين كانت تعدّ بهما سيطرة العلماء على الشرع.

غير أن القواعد الشرعية المستقرة والقدرة على التنبؤ بها ستكون ذات فائدة محدودة إذا ما أراد الحاكم الالتفاف عليها أو كان قادراً على ذلك بحرية لسرقة ثروة رعاياه أو معاقبة الناس الذين لم ينتهكوا الشرع. ومثلما كتبه ابن خلدون، فإن الظلم من النوع الذي يخرب العمران لا يمكن ارتكابه إلا على يد «الأشخاص الذين بيدهم القوة والسلطة»[٤٢]. كيف كان يعمل تحكُّم العلماء في الشرع من حيث الممارسة لكبح جماح صاحب السلطة التنفيذية، سواء عن انتزاع الحاكم ما كان يملكه الآخرون عن حقّ أم عن استخدام سلطتها ليسود الرعب؟ والسؤال حسّاس بصورة خاصة في ضوء قدرة الحاكم على إصدار تنظيمات إدارية لسدّ الكثير من الثغرات التي تركتها الشريعة نفسها.

وللبدء بذلك، من الأهمية الاعتراف بأنه لا توجد بِنية دستورية بمنأى عن التجاوزات الهيكلية، ومن المؤكّد أنه يجب إدراج الدولة الإسلامية الكلاسيكية في هذا التعميم. كان هناك أحياناً حكّام فاسدون أو طواغيت سرقوا واضطهدوا على الرغم من الجهود الكبيرة للعلماء. والسؤال المهم هو ما إذا كانت عمليات السلب هذه قد حدثت في إطار الشرع أو خارجه، وكيف كان النظام الدستوري الإسلامي الكلاسيكي يعمل فعلياً لتقليص إمكانية نجاح هؤلاء الحكام.

وكان مفتاح مقاومة العلماء للحكام الظالمين قدرتهم على الإصرار بأنه يجب على الحاكم أن يبقى ضمن حدود الشريعة، وإلا فإنه يخاطر بحرمانه

---

(٤٢) Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History,* vol. 2, p. 107.

من شرعيته. والتهديد بنزع الشرعية التي تمت مناقشتها سابقاً، كان يمنح الحاكم حافزاً مهماً لمحاولة بيان أن تصرفاته كانت تتمّ في مجال سلطاته الشرعية. ومن ثمّ، فقد كان الأمر ذا معنى بالنسبة إليه أن يستخدم سلطته في إصدار التنظيمات الإدارية لزيادة ثروته أو معاقبة من كانوا يعارضونه، وكانت السمة المهمة في تلك التنظيمات أنها لم تكن قادرة على التعارض مع الشريعة بصورة مباشرة.

أما في ما يتعلق بالمِلكية، فإن هذا المبدأ كان يعمل كقيد كبير. ففي حالة الميراث، ربما الجانب الأكثر أهمية في العمل القانوني في كل مجتمع قبل العصر الحديث، تركت الشريعة مجالاً صغيراً نسبياً للتغيير، فالقرآن نفسه وصف قواعد الأنصبة في الميراث التي لا يمكن للحاكم أن يغيرها بسهولة للحصول على حصة أكبر لنفسه. ولتعميق حماية الشرع وضع العلماء صيغة للنظرية الشرعية للاستئمان. وقد سمح هذا بنقل الثروة عبر الأجيال من خلال إنشاء أوقاف خيرية تتسم بالخلود من الناحية الشرعية ومحصنة ضد التدخل الحكومي، وكانت تضم ورثة من بين المستفيدين منها[٤٣]. ومن الجَمْع بين الورع والفطنة عادةً ما كانت الأوقاف تُفيد المؤسسات العلمية كالمدارس إلى جانب الورثة الذين كان مؤسسوها يسعون إلى إدامتهم. فالحاكم الذي كان يرغب في ابتلاع قطعة من ممتلكات أكثر الرعايا يسراً كان عليه أن يتعامل مع وجود هذه الأوقاف التي كان يقوم بإزعاجها مع ما يترتب عن ذلك من مسؤولية عليه.

وعندما يتعلّق الأمر بالمحاولات العادية لسرقة الممتلكات، كان الحاكم يوقِفُه اعتراف الشريعة بقدسية الملكية الخاصة وما يوافق ذلك من تحريم السرقة. والحاكم الذي لم يكن يستطيع السرقة فقط لزيادة ثروته كان عليه فرض الضرائب لتحقيق ذلك. وقد منحته الشريعة هنا فسحة أكبر قليلاً، فمن جهة اعترفت ببعض الضرائب الشرعية: ضريبة الزكاة للفقراء وضريبة «الخمس» التي أشار إليها القرآن باعتباره نصيب الله، وفسّره

---

(٤٣) بشأن الوقف عموماً، انظر: Vikør, *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*, pp. 339-344, and Richard van Leeuwen, *Waqfs and Urban Structures: The Case of Ottoman Damascus*, Studies in Islamic Law and Society; v. 11 (Leiden; Boston, MA: Brill, 1999).

العلماء باعتبار أنه يمكن تحصيله شرعاً من الغنيمة والتعدين وبعض أشكال الدخل الأخرى. أما الجزية فتُفرض على غير المسلمين المقيمين في الدولة الإسلامية(٤٤). ومن جهة أخرى، لم تحرِّم الشريعة مباشرة تحصيل ضرائب أخرى على أساس إداري ما دام يتم تحصيل الضرائب الشرعية.

وفي إطار هذا الموضوع لا يزال الحاكم قادراً على اختيار فرض ضرائب. والأمر الذي كان يواجهه هو بالضبط ما كان يواجهه أي حاكم يرفع الضرائب؛ إذ سيدفع الناس مدة طويلة قبل أن يثوروا. وكُتُب أدب الملوك التي وضعها مستشارون سياسيون في العالم المسلم، وقرأها ابن خلدون بتمعن، وهو الذي كما رأينا كان قد ندّد بالضرائب الفاحشة، كانت بطبيعة الحال تحذر الملوك من انعدام الشعبية والآثار الاقتصادية المدمرة المحتملة للضرائب الفاحشة. غير أن كتابات العلماء تتقيد بشرح الضرائب الشرعية بينما يقولون القليل بشأن طريقة تحريم الضرائب الخاصة التي يمكن أن يفرضها الحاكم. والتأثير الفعلي للشريعة في سياق تحقيق العائدات يكمن في تحديد خيارات الحاكم حيث تصبح الضرائب خياره الأفضل، وكانت النتيجة تشجيع الحكام العقلاء على ممارسة سلطتهم في فرض الضرائب بصورة حذرة.

وكان نظام العدالة الجنائية يعمل بالطريقة نفسها تقريباً. وكما أن الحكام المسلمين كانوا في حاجة إلى عائدات خارج الشرع لدعم نشاطات حكمهم، فإنه لم يكن بمقدور أي حاكم يتطلع إلى النجاح في إقامة العدل بالاعتماد فقط على الحدود الواردة في الشريعة. لم تكن المشكلة أساساً في مداها المحدود، فالقتل والسرقة وسوء الأخلاق الجنسية، على كل حال، كانت تغطِّي أغلب فئات القانون الجنائي في العالم قبل الحديث. غير أن المشكلة كانت درجة البينة التي كانت تتطلبها الشريعة قبل إيقاع العقاب بصورة شرعية.

---

(٤٤) طبعاً حتى زكاة الخُمس كانت موضوع تفسير. وهناك رواية تنسب بداية إطارات الجيش الانكشاري العثماني إلى الاقتراح القانوني المبتكر بأنه ينبغي أن يذهب خُمس العبيد الذين يؤخذون في الحروب إلى خزينة الدولة. انظر: **Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley, CA: University of California Press, 1995), p. 112.**

والعقوبات البدنية القاسية سمة مألوفة، ربما مألوفة أكثر، في الشريعة. واستناداً إلى الشرع الإسلامي الكلاسيكي، تُقطع يد السارق، ويرجم الزناة إلى حدّ الموت. غير أن ما ليس معروفاً عموماً للجمهور الغربي هو أن هذه العقوبات قد لا يتم تنفيذها إلا بعد إدانة من المحكمة في ظل دليل دامغ لا يمكن الإتيان به إلا نادراً. ففي حالة الزنا، على سبيل المثال، يجب أن يشهد على فعل الزنا نفسه أربعة رجال بالغين عدول. ويمكن للمرء أن يخمن وحده أن هذه الظروف نادرة جداً[٤٥].

والسبب الذي يجعل النظام الشرعي يجمع بين عقوبات قاسية جداً وبين بيِّنة لا يرقى إليها الشك، هو أن تنفيذ القانون غالٍ. قبل العصر الحديث، لم يكن أي مجتمع يملك ما نسميه اليوم دائرة شرطة قائمة تماماً، والنظام الدستوري الإسلامي الكلاسيكي لم يكن له سوى بضعة ضباط مكلفين بتنفيذ القوانين العادية. وتؤدي العقوبات القاسية والواضحة باعتبارها تذكيراً واضحاً للناس باتباع الشرع. والأكثر أهمية، إذا ما كانت احتمالات الوقوع في القبضة والعقاب على الخطأ قليلة، بما أنها ستكون في مجتمع لا يملك قوة من الشرطة، إذن يجب أن تكون العقوبة شديدة لتؤدي إلى شيء ما يقابلها من حيث الردع. وقد تمّ تحديد العقوبة البدنية للشريعة بوضوح أساساً لمثل هذا العالم الذي يملك تنفيذاً محدوداً، في شَبه كبير بالقانون العرفي الإنكليزي الذي كان يعاقب على كل جناية بالإعدام.

غير أنه مع مرور الوقت، بما أن الدول الإسلامية (ولا سيّما الإمبراطورية العثمانية) أخذت تتوسع أكثر وجعلت لنفسها سيطرة متزايدة على الحياة العادية، بدا الاعتماد على حفنة من العقوبات القاسية أساساً غير ملائم للسيطرة الاجتماعية. وكما في العالم الحديث، بدا أن الأمن والإدارة الفاعلة ستتمّ خدمتهما أفضل من خلال تجريم مجموعة أوسع من السلوك، ويتمّ تطبيقها بعقوبات أقل تتطلب بيِّنة أقل. ومرة أخرى، كانت التنظيمات الإدارية هي الوسيلة التي استخدمت لبلوغ هذه الغاية. لم تكن

---

(٤٥) Powers, *Law Society, and Culture in the Maghrib, 1300-1500*, p. 82.

(«على أي حال، لا بد من أن يكون رجم أي فرد في المجتمع المسلم أمراً استثنائياً»). يتحدث «باور» عن بلاد المغرب في عامي ١٣٠٠ ـ ١٥٠٠ لكن يمكن التوسع في المسألة.

لتعوض العقوبات الجنائية الواردة في الشريعة، ولكنها استطاعت أن تعوض بصورة مكثفة عقوبات الشريعة لتشكّل الجانب الأكبر مما يمكن أن يطلق عليه مُراقبٌ القانونَ الجنائي الفعلي للدولة الإسلامية. لم تكن هناك ضرورة للعلماء ليشرحوا هذه التنظيمات، وكان بالإمكان تخفيف معايير المحكمة الشرعية، مع ما تشترطه من شهود عدول عديدين، أو حتى تجاهلها. لم يكن الحكام يعتمدون تماماً على المحاكم لتطبيق هذا القانون الجنائي الإداري، وبالتالي حافظت طبقة العلماء على بعض الدور في عمل النظام الشرعي بحكم الواقع. ومع ذلك، لم يكن ضرورياً للحاكم من الناحية الفنية استعمال المحاكم لتطبيق تنظيماته.

وبما أنه كان بإمكانِ الحاكم الخروج عن الشريعة للمعاقبة على الأخطاء، فكيف كان تحكُّم العلماء في الشرع يقيد الحاكم في المجال الجنائي؟ يكمن جزء من الجواب في أن تنظيم المحاكم والإجراءات الشرعية كانت توفِّر مقياساً يمكن الحكم به على تحديد التنظيمات الجنائية الإدارية وتطبيقاتها. وبالاستمرار في الكتابة والتنظير بشأن عقوبات القانون الجنائي الكلاسيكي القائم على الشريعة، كان العلماء يرون أن النظام الذي يعمل بصورة صحيحة هو الذي كان يتبع القواعد والمبادئ المتعلقة بالبيِّنة على السلوك الجنائي. وهذا ربما هو السبب الذي جعل كثيرين من الحكّام يعتمدون على العلماء والمحاكم لتنفيذ نظامهم القانوني الخاص بهم.

سابعاً: المشروعية والإدارة

هناك جواب أبعد وربما أعمق لما كان يضمنه تحكُّم العلماء في الشرع. ولأن الشريعة كما يفسرها العلماء كانت تسمح في نهاية المطاف للحاكم بإصدار تنظيمات إدارية، فقد حافظ العلماء على الفكرة النظرية بأن هذه التنظيمات كانت تسمح بها الشريعة بصورة غير مباشرة، وبالتالي العلماء أنفسهم. لم يكن للعلماء من خيار سوى الاعتراف بأن مجتمعاً حضرياً معقداً لا يمكن إدارته بسهولة بواسطة تطبيق الشرع الإسلامي الكلاسيكي. ومن ثمّ، كانت التنظيمات ضرورية، وكان على الحاكم إصدارها. وأفضل بكثير للعلماء تناولُها باعتبارها تخضع لموافقة

الشريعة بدلاً من ردّها أو وصفها باعتبارها النتاج الوحيد لنزوة الحاكم.

وكانت نتيجة هذا القرار الاستراتيجي بالنسبة إلى العلماء إضفاء الشرعية على نظام التنظيمات الإدارية التي يضعها الحاكم لتمكين الرقابة الاجتماعية العادية من العمل. ومرة أخرى، يمكن إجراء قياس مفيد على بروز الدولة الإدارية في الولايات المتحدة في القرن العشرين. فقد أزاحت الكيانات الإدارية الجديدة بصور عديدة الدور التقليدي الحصري للمحاكم في النظام الاتحادي. ولكن بما أن الأمر سيكون غير واقعي أن يرفض القضاة كل هذه المؤسسات الجديدة باعتبارها تحديات غير شرعية لسلطتهم، فقد قاموا عوض ذلك بمباركتها مع المطالبة بالاحتفاظ بسلطة مراجعة قراراتها، ولو بصورة متفاوتة[٤٦]. وواصل العلماء في النظام الدستوري الكلاسيكي الإسلامي التصرف كما لو كانوا يرخصون للنظام الاجتماعي الذي كان في الواقع تحت حكم الحاكم تدريجياً.

وفي القيام بذلك، أكد العلماء من جديد العنصر الرسمي لموقفهم، بينما يمنحون في الوقت نفسه الشرعية للمؤسسات الجديدة التي تقوم الدولة الإسلامية المعقدة بوضعها. ومع نمو الدولة وتطورها، جرت عمليات تقليص لا بد منها في أهمية العلماء. ومع ذلك، فقد احتفظ العلماء بما يكفي من الوجاهة والأهمية من خلال وظيفتهم في منح الشرعية، بحيث كان بإمكانهم تشكيل بعض الكفة الموازية للحاكم غير المقيَّد. والمثال الأكثر وضوحاً لهذه العملية المعقدة يمكن أن يُرى في الإضفاء المتزايد للطابع الإداري والمركزي على وظيفة العلماء في الإمبراطورية العثمانية[٤٧].

كان الحاكم في التقليد الدستوري السُّني ما قبل العهد العثماني، مثلما أشرت إليه سابقاً، يقوم بتعيين القضاة من بين جماعة العلماء، لكن السلطة المسيطرة على مضمون الشرع تبقى مع العلماء الذين لم يكونوا

(٤٦) Crowell v. Benson, 285 U.S. 22 (1932).

(٤٧) Richard Repp, «Some Observations on the Development of the Ottoman Learned Hierarchy,» in: Nikki R. Keddie, ed., Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500 (Berkeley, CA: University of California, 1972), p. 17.

يشغلون عادة أي وظيفة رسمية. وهؤلاء العلماء غير الحكوميين كانوا يحددون مضمون الشرع من خلال الرسائل الشرعية والتعليم، لكن بصورة أساسية أكثر من خلال الفتوى التي تصدر في إجابة مباشرة عن سؤال شرعي يطرحه قاضٍ أو طرف في قضية واقعية. وبتطور النظام القانوني العثماني، ذهبت المحكمة الإمبراطورية إلى أبعد من الممارسة المباشرة لتعيين القضاة وبدأت إضافة إلى ذلك في تأسيس المنصب الجديد للمفتي الرسمي. ربما يكون المنصب قد بدأ شرفياً فقط، لكن مع مرور الوقت اتخذ أهمية شرعية. وأصبح للفتاوى التي يصدرها المُفتون الرسميون طابع إلزامي (تقليدياً، لم يكن أحد في النموذج السابق عن الإمبراطورية العثمانية ملزماً بفتوى، ويبقى الأمر للقاضي ليقرر بين فتاوى مختلفة إذا ما وُجدت عن الموضوع).

كان المفتي الأكبر يتولى أيضاً وظيفة الترخيص للآخرين بالعمل كمفتين أدنى مرتبة. وفي نهاية المطاف، تمّ بناء إدارة شرعية كبيرة حول «شيخ الإسلام» كما كان يسمى المفتي الأكبر. وقد أصدر أكبر وأشهر من تقلد هذا النصب، عالم القرن السادس عشر أبو السعود أفندي الذي تمت دراسته بصورة مكثفة، آلاف الفتاوى في خدمة السلطان سليمان القانوني[٤٨]. وكان بعضها فتاوى بالمعنى التقليدي للآراء الشرعية بشأن المسائل المشكوك فيها، وكانت أخرى أقرب إلى أحكام بشأن النتيجة في قضايا بعينها. وقد اتخذ أبو السعود وكبار المفتين لاحقاً عدداً من الموظفين الشرعيين الذي كانوا يراجعون القضايا ويقدمون توصيات يمكن قبولها بجرة قلم، ما كان يجعلها قرارات رسمية، وهي ممارسة تشبه ممارسة مكتب محفوظات أو حتى محكمة استئناف عصرية أكثر من النمط المحض للمفتي الكلاسيكي بتفكيره الشرعي المتميز.

وكان لإضفاء الطابع الإداري على منصب المفتي الأكبر ما يوازيه في تطور بقية النظام القانوني للإمبراطورية العثمانية. ففي مكان النظام غير

---

(٤٨) Colin Imber, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997).

وعن إضفاء الطابع البيروقراطي على الوظيفة (انظر ص ٢٤١ ـ ٢٤٢).

الرسمي للتعليم العلمي والإجازة، برز طريق لمسار رسمي بخطوات محددة يجب على العالم أن يتّبعها لتقلد منصب حكومي[٤٩]. والوظائف الشرعية لجماعة العلماء جاءت ليتبوأها العلماء الذين كانوا يتخندقون في المؤسسات المعتمدة من الحكومة. ومن ثمّ، دخل الشرع بصورة متزايدة في نطاق الدولة، وفقد تدريجياً شيئاً من استقلاليته التي حافظ عليها في ظل النظام الكلاسيكي الذي كان فيه العلماء مستقلين فعلاً ما لم يتقلدوا منصباً قضائياً.

كان هذا المسار البطيء للدخول في جهاز الدولة استراتيجية محفوفة بالمخاطر على العلماء. ومثلما سنراه في القسم الثاني، فقد مهّد الطريق للحظة مصيرية من الإصلاح العثماني الذي جُرّد فيه العلماء السُّنة من الكثير من الصلاحية وفقدوا قدرتهم على أن يكونوا كفة موازية للحاكم. ولكن ذلك الحدث المدمر (مدمر على الأقل من وجهة نظر العلماء) جرى تقريباً ثلاثمائة سنة بعد أن بلغ مسار أبي السعود ذروته. ومن الأهمية بمكان، الإشارة إلى أنه كان للعلماء الكثير ليكسبوه من علاقتهم بالدولة الإمبراطورية العثمانية، وأن استراتيجيتهم كانت ناجحة في نظرهم مدة طويلة جداً.

وتحتاج إمبراطورية عالمية متوسعة وذات إدارة مركزية متنامية إلى نظام قانوني موحّد وفاعل للتحكّم في إدارة أعمالها وضمان النمو الاقتصادي. وهذا يعني أن العثمانيين كانوا في حاجة إلى القانون مثلما كان عليه الرومان قبلهم. فعلى المنوال نفسه، كانت في متناول السلطان العثماني جيوش جبارة وحرس للقصر يُختارون من طبقة النخبة في عبيد الملك الذين يعود ولاؤهم إلى السلطان مباشرة. وكانت له طبقة كتاب متعلمة تمسك حساباته الإمبراطورية وتضع تقنيات إدارية على الرغم من المسافات. فلو أراد السلطان الإدارة فقط بواسطة التنظيم والتخلي عن العلماء ربما كان بإمكانه أن يتصور إمكانية القيام بذلك مثلما تكشف عنه الإصلاحات اللاحقة. وبسماح العلماء بجذبهم إلى جهاز الدولة الآخذ في الاتساع، فقد حافظوا

---

(٤٩) يسميه «ريب» «درساً شرفياً»، انظر: Repp, Ibid., p. 20.

وظهر الترسيم الأول للقواعد في النصف الثاني من القرن الخامس عشر (ص ١٩، الهامش ٥). وفي النهاية، كان هذا النظام فاسداً من خلال قدرة أبناء العلماء الكبار على التقدّم في مسارهم من دون بيان إنجاز علمي (ص ٣١)، وهي نتيجة مستحيلة في ظل النظام القديم القائم على السمعة.

على أهميتهم للمؤسسة الإمبراطورية وعلى أهمية الشرع الذي يدافعون عنه. لقد جلبوا الشريعة معهم إلى أرض جديدة تمّ فتحها في البلقان وما وراءه، وأبقوا على السلاطين العثمانيين في الدائرة الإسلامية. وباختصار، فقد حافظوا طوال قرون على الإسلام السُّني الرسمي حياً.

وما كان يهمّ السلاطين في هذا هو سلطة إضفاء الشرعية التي كان بإمكان العلماء توفيرها، وكانوا يفعلون. كان العثمانيون، وهم من الأناضول وليسوا عرباً ويعاملون شبه الجزيرة العربية كولاية صغيرة، قد تبنوا هذه المشروعية الإسلامية بحماسة. وابتداءً من سليمان، اتخذ السلاطين العثمانيون لأنفسهم لقب الخلفاء، على الرغم مما كان ينقصهم من شرط دستوري صريح بأن يكونوا عرباً من سلالة قريش(٥٠). وبوصفهم خلفاء، فقد كانوا يضطلعون (نظرياً على الأقل) بمسؤولية المحافظة على الشريعة. كان العلماء دليلاً على أهليتهم للمهمة. ومن ثمّ مكّن العلماءُ السلاطينَ من ادعاء القيادة لأنفسهم على كل العالم السُّني، وهو ادعاء كان الملاحظون الغربيون يقبلونه في الظاهر إلى غاية نهاية الخلافة، وأخذه أغلب سُنَّة العالم على محمل الجد وبشكل ملحوظ طوال التاريخ العثماني.

وكثمن لإضفاء الشرعية هذا، كان العلماء يُلحُّون على إجراءٍ ما للحدّ من السلطة التنفيذية. كان الشرع الإسلامي مبدئياً هو قانون الإمبراطورية، وهذا كان يعني أن السلطان خاضع للشرع وليس فوقه. كانت سلطة السلطان غير المسبوقة تسمح له بإضفاء طابع مؤسساتي إداري لم يسبق له مثيل على طبقة العلماء، لكن السلاطين مع ذلك قبلوا بنيرِ الشرع كما يفسِّره العلماء، وهو وضعُ خضوعٍ للشرع لم يُسمع به من قبل في حوليات الإمبراطوريات الكبرى، فقانونُ «جوستينيان»(*) الكبير كان ينص على أن «الأمير ليس ملزماً بالقانون»(٥١). ولم يكن السلاطين

---

(٥٠) Imber, Ibid., p. 126.

يقدم «إمبر» أول استخدام عثماني للفظ في عام ١٤٢٤ ولكنه يقول إنه كان في ذلك الوقت «بلاغياً أكثر منه محدداً».

(*) أصدره الإمبراطور البيزنطي جوستينيان الأول (٤٨٢ ـ ٥٦٥) حيث شمل إصلاحات قانونية عرفت باسمه على مر التاريخ (المترجم).

(٥١) Princeps legibus solutus est (Dig. 1.3.31).

أقل قوة أو سعة مدى، فقد كانوا يحصلون على الخلافة مقابل قبول أن الله وشرعه يسموان عليهم.

ومن ثمّ، كان الحكم بالشرع وفي ظله جانباً من الحياة له معنى ومهم في الإمبراطورية العثمانية إلى غاية سنواتها الأخيرة. والمسألة لا تتعلق بالنهي عن المنكر أو الحكم بمراسيم، وكلاهما يمكن أن يتعايش في ظل بعض الظروف مع سيادة القانون، حتى في دولة غربية حديثة. بل إن المسؤولين الحكوميين المعنيين كانوا يبتون في الخلافات وفق القانون. وتقوم الحكومة بتحصيل المداخيل طبقاً للضرائب القائمة بدلاً من تحصيلها عن طريق المصادرة المؤقتة. وكانت المحاكم هي التي تطبق القانون الجنائي وفق تنظيمات لا يمكنها أن تناقض قواعد الشريعة ومبادئها، وكان الحاكم يعترف بأن الشرع أسمى منه.

وفي ظلّ قواعد الشرع هذه، ازدهرت الإمبراطورية العثمانية أطول مما فعلته أيٌّ من إمبراطوريات العالم الكبرى. وعندما حان أُفولها، وكانت هناك حاجة ماسة إلى الإصلاح، جعل ذلك الإصلاح من الشرع هدفاً له. وتشكّل نتائج محاولة الإصلاح هذه، ليس فقط للإمبراطورية ولكن للعالم السُّني بأكمله، القسم الثاني.

الفصل الثاني

الأفول والسقوط

أولاً: الإصلاحات العثمانية

يرتبط موت الدستور الإسلامي التقليدي ارتباطاً وثيقاً بأفول الإمبراطورية العثمانية، وجهود عكس مسار ذلك الأفول بالإصلاح والتحديث. وعلى الرغم من الإصلاحات العسكرية التي تمّت في عشرينيات القرن التاسع عشر، شهدت الإمبراطورية في السنوات الأخيرة للسلطان محمود الثاني أكثر النكسات العسكرية خطورة تكبدتها الإمبراطورية في أجيال: فُقدان اليونان الذي عززته هزيمة البحرية العثمانية على يد السفن البريطانية والفرنسية والروسية في معركة نافارين عام ١٨٢٧، وفقدان الجزائر أمام الغزو الفرنسي في عام ١٨٣٠. وفي الوقت الذي تسلّم فيه ابن محمود، عبد المجيد الأول، السلطة في عام ١٨٩٨ أصبحت النخب في الإمبراطورية مقتنعة بأن الإصلاح الداخلي كان ضرورياً. وبالفعل، في ذلك العام واجه عبد المجيد أول حرج شديد مباشر بسبب اعتماده على خمس قوى غربية رئيسة لتفادي التخلي عن أجزاء كبيرة من أراضيه لمحمد علي، حاكم مصر الرسمي، ولكنه في الواقع حاكم منافس في حد ذاته.

وجاء الدافع للإصلاح من أن الضعف الخارجي كان يعكس فوضى داخلية، فالمسؤولون العثمانيون، بعضهم تعلم في الغرب، كانوا يَعزون النجاحات الغربية في جزء منها إلى إدارة داخلية متطورة وفاعلة. وعلى كل حال، لقد كانت هذه السنوات التي أخذت فيها الإدارة الغربية، بمسؤولياتها المحدّدة بدقة ونوعيتها العالية في مسك السجلات واستعمال

الإحصاء، تغدو أداة قوية جداً للحكومة. وفي غضون ذلك، لم تشهد الإدارة العثمانية التي كانت ذات يوم الأفضل في العالم، أيَّ إصلاحٍ جوهري منذ القرن السادس عشر.

لقد شعر الإصلاحيون العثمانيون أيضاً بالضغط من الغرب[1]. كانت الإمبراطورية في حاجة إلى قروض، وكان الاقتراض من الغرب يعني طمأنة الحكومات والأسواق الغربية عن مسؤولية الإمبراطورية الضريبية. كانت الدول الغربية، باعتبارها مقرضة وحليفة أحياناً معاً معنيةً بالمحافظة على توازن القوى الدولي، تريد أن ترى رجل أوروبا المريض معافى بما يكفي ليعمل، وإن لم يكن بطبيعة الحال ليعمل بقوة كتهديد كبير لأيٍّ منها.

وبين عامي ١٨٣٩ و١٨٧٦، أدت هذه الدوافع المتعددة إلى سلسلة من الإصلاحات عُرفت في مجملها بـ «التنظيمات»[2]، شملت إصلاحات عسكرية وتغييرات في آليات فرض الضرائب، وهو ما كان حاسماً لأهداف إعادة الإمبراطورية إلى حالة مالية وعسكرية قوية[3]، والأكثر أهمية، أن فترة التنظيمات شهدت إصلاحات قضائية مهمة، تَبين أن آثارها كانت أكبر

---

(١) للاطلاع على دور الغرب في التغيير السياسي، انظر: Roderic H. Davidson, *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923: The Impact of the West* (Austin, TX: University of Texas Press, 1990), pp. 73-95.

(٢) الكتابات المتعلقة بالتنظيمات غزيرة. وللاطلاع على مقدمة واضحة انظر: Erik. J. Zürcher, *Turkey: A Modern History* (London: I. B. Tauris, 1994), pp. 52-74.

(٣) على غرار تعزيز الإدارة، فإن هذه الإصلاحات يمكن أن تكون قد ساهمت في عملية إضعاف العلماء. وتقول «نيكي كيدي» إن سلطة العلماء «تلاشت في دول مثل مصر والإمبراطورية العثمانية، حيث كانت الحكومة المركزية قادرة على تعزيز نفسها بصورة كبيرة من خلال إنشاء جيش عصري وإدارة مركزية». انظر: Nikki Keddie, «The Roots of Ulama's Power in Modern Iran,» in: Nikki R. Keddie, ed., *Scholars, Saints, and Sus: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500* (Berkeley, CA: University of California, 1972), p. 213.

وبالمثل يقول «تشامبرز» إن تعويض قوات الإنكشاريين القديمة بجيش عصري في عام ١٨٢٦ انتزع من العلماء العثمانيين حليفاً تقليدياً. انظر: Richard L. Chambers, «The Ottoman Ulema and the Tanzimat,» in: Keddie, Ibid., p. 35.

غير أنه تجب الإشارة إلى أن «أفيغدور ليفي» (Avigdor Levy) يُبيّن أن العلماء عموماً كانوا يدعمون إلغاء الإنكشاريين في السنوات التي سبقت ثورتهم. انظر: Avigdor Levy, «The Ottoman Ulema and the Military Reforms of Sultan Mahmud II,» in: Gabriel Baer, ed., *The Ulama in Modern History: Studies in Memory of Prof. Uriel Heyd*, Asia and African Studies; no. 7 (Jerusalem: Israel Oriental Society, 1971), pp. 21-23.

بكثير مما كان متوقعاً في الوقت الذي تمّ وضعها فيه. ولأغراض دراستنا، يمكن تقسيم هذه الإصلاحات إلى ابتكارات قانونية ودستورية. تشمل الأولى التقنين؛ وهو ما يعني اختزال مضمون الشريعة في قواعد، وتشمل الفئة الثانية وضع المؤسسات؛ أي إنشاء هيئات مؤسساتية لم تكن موجودة وإدماجها في النظام الدستوري الذي كان قائماً.

وأزعم أن هذه الإصلاحات القانونية والدستورية معاً أزاحت طبقة العلماء ودمرتها من دون أن تترك وراءها أي مؤسسة أو كيان اجتماعي لتحقيق التوازن مع السلطة التنفيذية مثلما كانت تفعله طبقة العلماء في الماضي. وكانت نتائج إزاحة العلماء تغييراً واسع النطاق، فقد فتحت الإمكانية للحكم العلماني. ولكنَّ إلغاء إحدى الرقابات المهمة على السلطة التنفيذية مهَّد في الوقت نفسه الطريق لسلطة مستبدة ومطلقة، سرعان ما أصبحت في أغلب العالم الإسلامي نمط الحكم المهيمن في أغلب القرن العشرين. وسأقول في القسم الثالث، إن مآسي الحكم الناجمة ذاتها زادت في نهاية المطاف من الرغبة في الاتجاه إلى الحكم الإسلامي مرة أخرى.

ثانياً: الإصلاح القانوني ومشكلة التقنين

كانت الشريعة في التوازن الدستوري السُّني الكلاسيكي قائمة جنباً إلى جنب مع مجموعة من التنظيمات الإدارية التي كانت تحكم الكثير من القضايا في مجالات فرض الضرائب والقانون الجنائي. وكانت الإمبراطورية العثمانية قد وضعت لمدة طويلة الآلاف من مثل هذه التنظيمات المسماة «قانوناً»، وهو لفظ يُثبت اشتقاقُه من اللفظ اللاتيني أن أصوله تقع خارج الشريعة[٤]. وأخذت الإصلاحات القانونية العثمانية تلك التنظيمات الإدارية التي كانت موجودة في العديد أو مئات القرارات المنفصلة وقنّنتها في سلسة محدودة من الوثائق الموحدة[٥]. وأثار العلماء القليل من الضوضاء

(٤) للاطلاع على القانون العثماني، وهو ما أسميه التنظيمات الإدارية، انظر: Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power* (New York: Palgrave MacCmillan, 2002), pp. 244-251.

(٥) على سبيل المثال، قانون العقوبات العثماني لعام ١٨٤٠ المعدل والمتمم في عام ١٨٥٨ وقانون الأراضي للعام نفسه. انظر: Chambers, Ibid., p. 44.

بشأن هذه التقنينات التي بدا أنها تدخل في سلطة الحاكم في إصدار التنظيمات الإدارية التي تصالح معها العلماء منذ وقت طويل. ومن ثمّ، فإن هذه التقنينات المبكرة لم تعد تحد في الظاهر من سلطة العلماء أكثر مما فعلته هذه التقنينات.

لقد اتبَعتْ بعضُ هذه التقنينات العثمانية المبكرة النماذجَ الأوروبية في مضمونها. فسار تقنين العقوبات لعام ١٨٥٨ على نهج التقنين الجنائي الفرنسي. لكن الأكثر أهمية أن الكل اتبع النماذج الأوروبية في شكلها. وقد اقترحت مَنح المستخدِم، من المفترض أن يكون قاضياً أو موظفاً قانونياً، مجموعةً شاملة من القواعد للبت في القضايا التي يمكن أن تعرض عليه. كان الدافع إلى التقنين في أوروبا قائماً في جزء كبير منه على أساس الرغبة في ضبط إدارة العدالة بإعفاء صانع القرار القانوني المعني من معرفة مجموعة ضخمة ومعقدة من القانون. لقد جمع التقنين هذه القواعد من أجل تيسير اطّلاع موظف هو أقرب شبهاً لإداري عصري يطبق قواعد وُجدت في مصدر واحد منه لقاضٍ تقليديّ يفسّر حججاً قانونية متباينة. وقد بدا أن التقنينات العثمانية المبكرة، بالتركيز على قضايا تقع رسمياً خارج مدى الشريعة، لا تشكّل أي تهديد مباشر لطبقة العلماء.

ولا يمكن قول الشيء نفسه بشأن الخطوة القادمة والأكثر جذرية بكثير للتقنين العثماني، ألا وهي التقنين الشامل للأحوال المدنية في الشريعة الإسلامية التي تُعرف بـ «المجلة» ووضعته لجنة مميزة من العلماء والخبراء بين عامي ١٨٦٩ و١٨٧٦. كانت المجلة تمثل شيئاً جديداً في تاريخ الشريعة. وبحكم التقليد والمنطق كانت الشريعة مجموعة غير مقننة من النظريات القانونية والمبادئ والقيم والآراء. كانت طبقة العلماء هي صاحبة الاختصاص في استخدام التفسير وبيان شروط الشرع. وبما أن النظر في الشرع وتأكيده لا يمكن أن يتم من أيٍّ كان، فإن هذا بالضبط ما جعل العلماء حماة الشرع ومضمونه. وكان مخزون معرفتهم وحكمهم وفنيات تفسيرهم يُشكل في الواقع الشرع ذاته. وقد زَعم التقنين أنه يحل محل جميع هذه بقائمة من القواعد.

عادةً ما يقال إن للقاضي الذي يطبق القواعد الواردة في تقنين سلطةً

تقديرية أقل بكثير مما لقاضٍ تكمن وظيفتُه في تفسير مجموعة مطاطة من المواد الشرعية من قبيل تلك التي نجدها في ولاية قضائية يطبق فيها القانون العام. في الواقع، هناك سبب للتفكير في أنه حتى تطبيق قواعد مقننة يتطلب تفسيراً يمكنه منح سلطة تقديرية كبيرة، ولو زعم المشاركون في النظام القانوني أنه لا يوجد أي تفسير. وبغضّ النظر عن ذلك، فإن المعنى الاجتماعي للمهمة التي ينفذها موظف قانوني يقوم بتطبيق تقنين كانت تختلف بعمق عن مهمة قاضٍ يقوم بتفسير مجموعة واسعة من الشرع. والموظف القانوني الذي يطبق القواعد الموجودة في التقنين هو ببساطة قناةٌ، أداةٌ ضرورية للسلطة المشرِّعة لتطبيق قواعدها العامة في قضايا بعينها. وكلما كانت عملية التطبيق على يد الموظف آليةً كان النظام أفضل (وأكثر عدالة). وكَتِرسٍ في الآلة القانونية، فقد تمّ التقليلُ من هُويته وأهميته: فمن المفروض أن أياً كان مؤهلاً يكون قادراً على أداء العمل. وفي إدارة معاصرة، يجب أن تكون الأجزاء قابلة للتبادل أو قريبة من ذلك قدر الإمكان.

غير أن قاضياً يفسر مجموعة واسعة من المذاهب والمبادئ الشرعية يضطلع من حيث هو قاضٍ بدور أساسي ومهمٍّ في العملية القانونية. وباعتباره قوة وسيطة بين تجريد الشرع وخصوصية الحالة، فإنه يأتي ليجسد بمعنى الكلمة الشرع في حدّ ذاته. إنه المتحكم في المعرفة المتخصصة المرتبطة ارتباطاً وثيقاً ببناء الشرع، حتى وإن كرّس نفسه لفكرة أن الشرع إلهي وأنه لا يفعل سوى اكتشافه وأن الاكتشاف يعود إليه أو إلى جماعة التفسير التي ترخص الاكتشاف.

ومن ثمّ، فإن تحوُّل الشريعة، من مجموعة نظريات ومبادئ ليتم اكتشافها بالمجهود البشري للعلماء إلى مجموعة من القواعد التي يمكن الاطلاع عليها في تقنين، كان يعني تحولاً مُماثلاً في المعنى الاجتماعي لدور العلماء باعتبارهم حماة الشرع. في الحقبة الكلاسيكية، كان الإنسان الذي يسأل «أين الشرع؟» في العالم الإسلامي يمكن أن يَرُدّ عليه فقط محدِّث مشيراً إلى العلماء قائلاً: «الشريعة معهم». وبعد «المجلة» يمكن أن يرُد على السؤال نفسه بالإشارة إلى التقنين نفسه، وليس إلى أولئك المكلفين بتطبيقه. ومن ثمّ، فقد دقّ التقنين ناقوس الموت على دور

العلماء باعتبارهم حماة الشرع. لقد أدى التقنين إلى تفادي الحاجة التقليدية إلى العلماء، وانتزع منهم زعمُهم المهم جداً بأن لهم الكلمة الأخيرة في مضمون الشرع.

ولم يكن مصدر المشكلة فقط أن الدور التفسيري كان مختلفاً جداً عن دور تطبيق القواعد المقننة. والسبب الآخر الذي مفاده أن التقنين حَرَم طبقة العلماء من دورها كان أنه عندما اغتصبت الهيئةُ التشريعية السلطةَ النهائية للعلماء على الشرع قامت بتحويل مكان السلطة القانونية النهائية، فما كان بيدِ طبقة شبه مستقلة من العلماء طيلة قرون انتقل اليوم إلى نطاق الدولة.

وفي ظل الدستور الإسلامي الكلاسيكي، كان شرط التنظيمات الإدارية هو أن تكون الشريعة تسمح للحاكم بإصدار هذه التنظيمات، وكانت السلطة النهائية تقع على عاتق الشريعة. وكانت للتنظيمات قوة الشرع، نظرياً؛ لأن الشريعة كانت تسمح بوجودها. ولكن بإصدار «المجلة» التي كانت تزعم أن مضمون الشريعة يرِد فيها، كانت السلطة التنفيذية تعني ضمنياً أنه ليست للشريعة في حدّ ذاتها حجّيّة إلا إذا أُدرجت في وثيقة قانونية يصدرها الحاكم. وكانت هذه عمليةَ عكسٍ تاريخية للمسار حتى ولو لم تكن آثارها واضحة حالاً. ولم تعد الآن السلطة النهائية تقع على عاتق الدولة، بل في يد الحاكم.

لو كانت سمة التقنين الضمنية هذه واضحة للعلماء في الوقت الذي صدرت فيه «المجلة»، لكان للمرء أن يتوقع أن تكون هناك معارضة لها أكبر مما يبدو أنه حدث. كان من الممكن أن تتخذ المعارضة أحد شكلين. كان بإمكان العلماء القول إن عملية التقنين نفسها غير مسموح بها؛ لأنهم، هم فقط، الذين يملكون سلطة إعلان مضمون الشرع. أو كان بإمكانهم القول، بصورة فقهية أكثر، إن الدولة عندما قامت بتقنين الشرع فإنها تغتصب دور الله باعتباره مصدر كل الشرع. كان بالإمكان اعتبار إصدار التشريع في قضايا هي من اختصاص الشريعة كفراً، كما وصفه أحياناً إسلاميون لاحقون. كل واحد من الاعتراضين، لو قام به العلماء، كان يمكن أن يجعلهم يلاحظون أن وضعهم هم بالذات في النظام الدستوري الشرعي قد تعرض لخطر شديد.

لكن يبدو أن العلماء الذين كانوا فاعلين في الإمبراطورية العثمانية في وقت إصدار «المجلة» لم يقدموا تلك الاعتراضات، على الأقل ليس بقوة كبيرة. فالمفتي الأكبر نجح مؤقتاً في إحالة مسودة التقنين إلى مكتبه وخارج وزارة العدل. إلا أنه يبدو أن انشغاله كان يتعلق بمراقبة عملية التقنين، وليس وقفها، بما أن مجلداً واحداً من مجلدات المجلة الستة عشر (وهو مجلد ألغي عندما عادت الرقابة إلى الوزارة) وُضِع تحت رعايته[٦]. وقد فَقدت عملية التقنين الزخم بعد أن تلاشت الإصلاحات الدستورية، ولكن الضرر كان قد وقع حينذاك.

لماذا لم يكن اعتراض العلماء على التقنين مطلقاً؟ بالنظر إلى الأمر بعد قرن، يبدو الإذعان النسبي للعلماء العثمانيين محيّراً جداً. كان التغيير التاريخي يجري أمام أعينهم بالذات، وكانت للعلماء بالضبط الدوافع الصائبة للحذر، وهو التوليفة المعتادة القوية بين المصلحة الذاتية والاعتقاد الديني.

لقد تناول خبراء هذه الحقبة هذه المسألة من دون أن يجيبوا عنها إجابة شافية[٧]. على أي حال، فإن شرح عدم التصرّف هو أحد التحديات الأكثر صعوبة التي يمكن أن يواجهها المؤرخ. الناس عموماً يتركون بعض الآثار تصف لماذا قاموا بأمر ما مهم، ولكن من النادر بالنسبة إليهم أن يتركوا دليلاً لماذا هَمَّشوا القيام بشيء يبدو، بالنظر إلى الوراء، أنه كان مهماً جداً. ومع ذلك، فإنه من الممكن تقديم بعض التفسيرات لصمت العلماء في وجه التغييرات الجذرية التي أحدثتها «المجلة».

من جهة، تم إدراج أعضاء طبقة العلماء الذين يختارهم المفتي الأكبر، في الهيئة التي وضعت مشروع التقنين، وقد تضمنت قواعده النظريةَ

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٧) **Uriel Heyd, «The Ottoman 'Ulema and Westernization in the time of Selim III and Mahmud II,» in: Uriel Heyd, ed., *Studies in Islamic History and Civilization* (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1961), p. 96.**

(«لم يكن العلماء القادةُ.. على ما يكفي من البصيرة لإدراك أن تغريب الإصلاحات التي كانوا يدعمونها ستدمر في نهاية المطاف الطابع الإسلامي للدولة العثمانية»). والسؤال هو: لم لا؟ ولكن رأي «هايد» أن المرتبة العليا لطبقة العلماء كانت مركزة حول الدولة بوجه خاص.

الشرعية الإسلامية. وكانت لبعض أعضاء اللجنة، بمن في ذلك الرئيس، خلفية وتكوين في كلٍّ من الشرع الإسلامي الكلاسيكي والقانون الحديث الواقع تحت التأثير الغربي الذي كان يتم تدريسه أصلاً في الجامعة في إسطنبول[٨]. وكان ضمّ العلماء يرمي إلى أن يكون إشارة إلى جماعة العلماء بأن المشروع الجديد سيضمن حِكمتَهم ولن يحلّ محلها. على أي حال، لم يكن التقنين مشروعاً ما محاكياً أُعدّ في ظل شروط استعمارية. فمضمون «المجلة» كما تمت صياغته كان يعكس القواعد القانونية للشريعة وليس قواعد قانونية غربية مستوردة كان يمكن أن تثير غضب العلماء. وكانت الإمبراطورية العثمانية في حاجة إلى الإصلاح، ولكنها كانت كياناً ذا سيادة وقوة عالمية، وقد اتبع هذا الجزء من تقنينها تقاليدها الإسلامية الخاصة بها، في المضمون وليس في الشكل.

وكما لو أن التقنين يريد تأكيد الدور المركزي للعلماء، فقد اعتمد قواعد شرعية مستمدة من المذهب الفقهي الحنفي الذي كان يفضله علماء الإمبراطورية الرسميون. وانتشار المذهب الحنفي كان تقليدياً أحد علامات نجاح العلماء داخل الإمبراطورية العثمانية. واعتماد المذهب الفقهي المفضّل لدى العلماء في التقنين لا بد أنه بدا كإثبات لمكانتهم المتميزة في عالم الشرع الإسلامي. وإحدى السمات المميزة للتقنين، هي أنه لا يمكنه أن يستوعب بسهولة مجموعة متعددة من الآراء الفقهية المختلفة بشأن مسألة معينة. وفي ظلّ النموذج التقليدي، كان بإمكان مذاهب الفقه الإسلامي أن تختلف، وقد كانت فعلاً مختلفة بشأن مجموعة من المسائل العقيدية. وقد ظلت كل الآراء صالحة على الأقل للمنتمين إلى المذهب المعنيّ الذي اعتمد أحدها. ومع ذلك، يَفرض التقنين اختياراً بين مذاهب مختلفة، والمذهب الذي يُختار نهائياً يكتسب أفضلية رسمية على المذاهب الأخرى. وستحاول التقنينات العثمانية اللاحقة إدراج أفضل ما في المذاهب

---

(٨) بشأن أحمد جودت باشا، انظر: Richard L. Chambers: Ibid., pp. 43-44, and «The Education of a Nineteenth Century Ottoman Alim, Ahmed Cevdet Pasa,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 4, no. 4 (October 1973), pp. 440-464.

ومثلما يذكر «تشامبرز»، فإن «جودت» كان مجبراً على التحول في عام ١٨٦٦ من طبقة العلماء إلى الطبقة الإدارية العادية، وهي نتيجة لإشاعات مفادها أنه كان يتطلع إلى أن يصبح المفتي الأكبر.

المختلفة، ولكن «المجلة» لم تفعل ذلك[٩]. ومن ثمّ، فإن خيارات المجلة الفقهيةَ الحنفيةَ الصريحةَ تكون قد عَوَّضت بخسائر العلماء عموماً مكاسب للعلماء العثمانيين الرسميين بوجه خاص.

أما في ما يتعلّق بالاعتراض الممكن بأن تقنيناً تصدره الدولة وتدعمه سلطة الدولة كان يغتصب دور العلماء باعتبارهم مفسّرين، وربما حتى مكانة الله باعتباره مصدر الشرع، فإن هذا الانشغال كان بالإمكان التقليل منه لأنه لم يتم تقديم «المجلة»، كما صدرت أصلاً، باعتبارها المصدر الحصري للقانون الذي كان يجب أن تطبقه المحاكم في كل الظروف[١٠]. فالعلماء والمُفتون؛ أي العلماء الرسميون الذين يقع على عاتقهم عبء تطبيق التقنين، كانوا مبدئياً قادرين على الاعتماد على مصادر فقهية أخرى لم ترد في «المجلة»، ولكنها كانت، تقليدياً، جزءاً من التفسير الفقهي الإسلامي. وكون أن التقنين لم يكن، نظرياً، شاملاً، فقد ترك الإمكانية مفتوحة بألا تكون مجموعة قوانين بحتة تصدرها الدولة، بل أداة للقضاة جَمعت بصورة مفيدة أحكاماً استمدت من أجيال من الأحكام واقرت في أصلها بأنها جزء من الشريعة نفسها. كان هناك في الفقه الإسلامي نوع مألوف من الكتب كانت تَجمع الأحكام السابقة ليستخدمها القضاة العاملون. وقد قال طالب من تلك الحقبة إن «المجلة» بدت ربما أشبه شيء بتلك الكتب «في تغليف جديد، ولكن مع وقوف الدولة وراءها اليوم»[١١].

غير أن ما أضافته الدولة لم يكن شيئاً بسيطاً. فحتى لو كان بإمكاننا قبول أن «المجلة» كانت تطرح نفسها على أنها تؤكد قواعد الشريعة وتجمعها بدلاً من وضع قانون، فإننا سنبقى في حاجة إلى أن نشرح لماذا لم يجد العلماء في تصرّف الدولة بإصدار التقنين أمراً مثيراً للقلق أكثر مما فعلوا. ربما يكمن جوهر الإجابة في الطريقة التي كان العلماء أصلاً متخندقين بها

---

(٩) انظر في هذا الشأن: Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1997), p. 210.

(١٠) Knut Vikr, *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2005), p. 231.

(١١) المصدر نفسه. بشأن التقنين و«دولنة القانون» في الإصلاحات العثمانية، انظر: Sami Zubaida, *Law and Power in the Islamic World,* Library of Modern Middle East Studies; 34 (London: L. B. Tauris, 2003), pp. 121-153.

في البنية البيروقراطية والمؤسساتية للدولة العثمانية. قبل الحقبة العثمانية، كان العلماء مستقلّين إلى درجة كبيرة عن جهاز الدولة الإداري. وكان يمكن تعيين بعض العلماء قضاةً، لكن ما كان يجعل منهم علماء كان في نهاية المطاف هو توافق آراء طبقة علمائهم الخاصة بهم. وعلى القدر نفسه من الأهمية، كانت العملية الأساس لإعلان مضمون الشرع تتم في أغلبها من علماء خارج مصالح الحكومة من خلال رسائلهم وفتاواهم.

غير أنه، كما رأيناه في الفصل الأول، أبدع العثمانيون في ما يتعلق بالفصل المؤسساتي بين العلماء والدولة بإنشاء ظاهرة المفتين الرسميين تحت سلطة المفتي الأكبر. وقد حافظت هيئة العلماء الرسمية على بعضٍ من استقلالِها طيلة أكثر من ثلاثة قرون[١٢]، لكن يبقى الواقع أن وجود فئةٍ من العلماء مندمجة في الدولة من شأنها أن ترى نفسها جزءاً من عملية الإصلاح وليس ضحية محتملة له. وعلى الرغم من أن الشرع كان بالنسبة إلى العلماء العثمانيين مستقلاً رسمياً، وعلى الرغم من أن العلماء حافظوا نظرياً على مكانتهم الخاصة باعتبارهم مفسري الشرع، إلا أن إدراج هؤلاء العلماء في مؤسسات الدولة يسمح بتفسير سبب عدم توقُّع العلماء النتائج المدمرة للتقنين على الشرع وعليهم هم بالذات. لو أن العلماء اعتبروا أنفسهم مستقلين تماماً عن الدولة ـ لو أنهم حافظوا على ارتياب أسلافهم من الخدمة الحكومية ـ لحاولوا حقاً عرقلة مشروع التقنين عوض مساعدته. غير أن التغيير في مكانتهم تجاه الدولة حدث منذ قرون خلت، وعندما جاء التقنين لم يعرف العلماء ما الذي أصابهم.

ثالثاً: التغيير الدستوري: تعويض العلماء

التقنين في معناه الحديث لا يلغي نهائياً الحاجة إلى القضاة. لا بد من أن يكون هناك شخص تكون مهنته تطبيق التقنين، وحتى وإن كانت تلك الوظيفة تُصوَّر أحياناً على أنها إدارية أساساً، فإن أغلب النظم القانونية الغربية واصلت، مع ذلك، التأكيد على التدريب القانوني لإداريين من نوع

---

(١٢) الجهاز الإداري للعلماء كان مستقلاً، «لا يخضع إلا لصلاحية السلطان في إقالة رئيسه»، و«جعلت منه» الرقابة على عائدات الوقف «مستقلاً اقتصادياً أيضاً». انظر: Chambers, «The Ottoman Ulema and the Tanzimat,» p. 35.

خاص يحملون لقب القاضي[١٣]. ومن ثمّ، لم يكن التقنين وحده في حاجة إلى التدمير التام لطبقة العلماء الذين كان بالإمكان تحويلهم إلى فئة قضائية. ولم يعد للقضاة العلماء الدور الخاص في اكتشاف شرع الله، ولكنهم تمكنوا على الأقل من المحافظة على بعضٍ من كرامتهم المفقودة باعتبارهم مفسِّرين معيَّنين مكلَّفين بتطبيق أحكام التقنين.

غير أن العلماء لم يتمكنوا من المحافظة حتى على هذا الدور، على الأقل في العالم الإسلامي السُّني. فقد اضطلعت بالوظيفة القضائية طبقة جديدة من القضاة مدربين على القانون الحديث، ولا بد من القول إنه قانون ذو طابع غربي. وعلى العكس من طبقة العلماء، فإن القضاة الجدد لم يكن لهم أي تقليد من الاستقلال عن الدولة، مهما كان طفيفاً. وبالنسبة إليهم، لم يكن الله مصدر القانون بل الحكومة، ومثلما سنراه، فإن هذه النظرة إلى العالَم عادة ما كانت تُترجم في التردد في معاملة أجهزة الدولة باعتبارها خاضعة للشرع. وعلى سبيل الترضية، احتفظ القضاة بالاختصاص في قانون الأسرة، وهو أمر أساس للحياة الشخصية، وإن لم يكن كذلك لحياة الدولة عادة.

كيف حدث هذا؟ كيف تمّ تقليص الطبقة التي كان دورها أساسياً في إضفاء الشرعية على الدولة في النظام الدستوري الإسلامي الكلاسيكي ليصبح مركزها يتعلق بقضايا خاصة في محاكم الأحوال الشخصية؟ على الرغم من أن الجواب يبدأ بالتأكيد بالتقنين إلا أنه لن يكون كاملاً دون النظر إلى الإصلاحات الدستورية لحقبة التنظيمات التي تعدّ أساسية على القدر نفسه. ولا يمكن لأيٍّ منهما تفسير البنية الدستورية المميزة لأغلب الدول العلمانية الحديثة في العالم المسلم، بما تتسم به عادة من تسلط لا يمكن أن تعارضها فيه أي قوة سياسية أخرى فاعلة غير الإسلاميين.

لقد اتخذت كل الإعلانات الدستورية الأساسية للإصلاح العثماني

---

(١٣) على خلاف ذلك، كانت الصين توظف لوقت طويل ضباطاً من الجيش قضاةً من دون تكوين قانوني في المناطق الريفية، وهو توجه وضع مؤخراً موضع التساؤل. وقد يكون مهماً استكشاف أوجه التشابه بين تلاشي العلماء وتلاشي طبقة القضاة الإداريين العلماء الكنفوشية في الإمبراطورية الصينية المتأخرة.

شكل إعلانات من السلطان تتعلق بتغييرات كان ينوي إعمالها أو حقوق ينوي منحها على سبيل الإنعام. والأمران الإمبراطوريان لعامي ١٨٣٩ و١٨٥٦ مثالان واضحان عن هذه المقاربة. وإذ صاغهما إداريون كبار مع حرصهم على أن يكون لهما قبول في العواصم الغربية، فقد كان كل أمر يعكس الافتراض الدستوري الضمني بأن السلطان كان يتصرف بمحض إرادته ولا يخضع لإرادة أيٍّ كان غيره. وبقدر ما لم ينتهك هذان الأمران مبادئ الشريعة، فإن النظرية الدستورية الإسلامية الكلاسيكية تؤيد مثل هذه الأوامر، وهي من حيث الشكل لا تختلف عن التنظيمات الإدارية الأخرى التي يصدرها السلطان.

غير أن هذه الأوامر أدّت إلى بروز مؤسسات جديدة كان من الصعب تحديد ماهيتها من الناحية الدستورية. وقد تبعَ وثيقةَ ١٨٣٩ إنشاءُ «مجلس أعلى للتنظيمات القضائية»؛ وهو هيئة كانت تعمل كمحكمة استئناف وعلى صياغة التشريع الجديد معاً. لم يكن أعضاؤها منتخبين، لكنهم كانوا يتخذون قراراتهم بأغلبية الأصوات. كان السلطان يقبل مسبقاً بالامتثال لتلك القرارات، منشئاً بذلك هيئة ذات سلطة فعلية (وإن كانت مقيَّدة) لاتخاذ القرارات. وفي نهاية المطاف، وبعد تجارب عديدة مع مختلف عمليات توزيع السلطة، انقسمت السلطة التي خَلَفتها في عام ١٨٦٧ إلى هيئتين، واحدة تشريعية وأخرى قضائية استئنافية.

ولما كانت سلطتهم تسير جنباً إلى جنب مع إصدار التقنينات العثمانية المختلفة، فإن المرء يمكن أن يرى أن هذه المؤسسات الجديدة ذهبت بعيداً جداً نحو إلغاء وظيفة العلماء التقليدية المتمثلة في إعلان مضمون الشرع. وقد ذهب دستور ١٨٧٦ أبعد من ذلك بكثير[١٤]، فقد أنشأ هيئتين تشريعيين منتخبتين، غرفة نواب ومجلس شيوخ مهمتهما التشريع. وتمّ الترخيص للمحاكم بصورة منفصلة بتزويدها بقضاة يحدد القانون مؤهلاتهم. وقد نصَّ بند وحيد، بصورة غير مباشرة تقريباً، على أن القضايا التي تتعلق بالشريعة

---

(١٤) للاطلاع على نظرة عامة جيدة، انظر: Nathan J. Brown, *Constitutions in a Nonconstitutional World: Arab Basic Laws and the Prospects for Accountable Government* (Albany, NY: State University of New York Press, 2002), pp. 20-26.

تَفصل فيها المحاكم الشرعية، وهي الإشارة الوحيدة إلى المحاكم الإسلامية التقليدية في أي موضع من الوثيقة[١٥]. وقد حصر البند الدستوري نفسه الشؤون المدنية في المحاكم المدنية.

وفي هذا الترتيب الدستوري الجديد، لم يتم الاحتفاظ بفكرة أن العلماء أو حتى محاكمهم كانت هي حامية الشريعة إلا في المعنى الرمزي، وهو احتفاظ المحاكم الشرعية بالاختصاص في الشريعة. وغابت فكرة الشريعة التي تسمو على ما سواها وتقرّ كامل النظام الدستوري وتضفي الشرعية عليه، غياباً تاماً. كان دستور ١٨٧٦ العثماني أول وثيقة تطلق على نفسها أنها دستورية تصدر في أي مكان في العالم المسلم[١٦]. لذلك لن يكون من المبالغة القول إن قدوم الدستور المكتوب في العالم المسلم كان علامة على بداية نهاية الدولة الإسلامية.

كان الدستور إسلامياً في المعنى المحدود بإعلانه أن السلطان هو «الخليفة الأعظم»، وبهذه الصفة حامي الدين الإسلامي[١٧]. لقد جعل أيضاً الإسلامَ دين الدولة بينما يضمن حرية ممارسة الدين وبعض المزايا الأخرى للأقليات الدينية[١٨]. ولكن بيَّنت حقيقة قيام الدستور بهذه الإعلانات أن سلطة الإسلام كانت تُقدَّم على أنها تابعة للسلطة التي كانت تصدر الدستور نفسه.

ولم تتم المصادقة على الدستور باسم شعب الإمبراطورية. وعلى غرار الأوامر الإمبراطورية قبله، كان الدستور عملَ السلطان نفسه ولا أحد غيره. كانت السيادة منوطة بشخصه، فقد أعلن أنه فوق القانون، وهو ما ينم عن الكثير[١٩]. ولم تتم الإشارة إلى أن سلطة الله أعلى منه ولا تم الاعتراف بها، باستثناء استخدام لفظ «خليفة»، كما لم يكن هناك أي تلميح إلى تقليدٍ

(١٥) الدستور العثماني، المادة ٨٧ (١٨٧٦).

(١٦) سبقه «قانون الدولة» التونسي لعام ١٨٦١ ولكنه لم يستعمل المصطلحات نفسها. انظر: Brown, Ibid., pp. 16-20.

(١٧) المادة ٤.

(١٨) المادة ١١.

(١٩) المادة ٥.

عمره ألف عام يعتبر العلماء ممثلي الله الذي يحتفظون بالشرع في عهدتهم. لقد كان هذا دستوراً حديثاً مستوحى من الغرب في التعامل مع السلطان باعتباره السلطة العليا[٢٠]، ولم يكن دستوراً إسلامياً من حيث إنه لم يجعل الإسلام المصدر الأسمى لسلطة.

ولم يكن دستور ١٨٧٦ العثماني ديمقراطياً أيضاً؛ لأن السيادة لم تكن مخوّلة للشعب بل للسلطان. وفي الوقت نفسه، وَعَد الدستور بتحُولٍ نحو الديمقراطية. لقد فعل ذلك بواسطة آلية الجمعية العامة بغرفتيها المنفصلتين. وكان هذا، بالمعنى الدقيق للكلمة، أول هيئة تشريعية مصممة على النمط الغربي يتم إنشاؤها في العالم المسلم. وقد مُنح أعضاؤها حرية التعبير وحرية التصويت كما يحلو لهم. وعلى الرغم من أن سَن قانون في الغرفتين يتطلب الرضا الإمبراطوري ليصبح قانوناً، إلا أنه من المؤكد أن الدستور تصوَّر هيئة تشريعية أساساً. وكانت الغرفة العليا ستتشكّل من شيوخ يعيّنهم السلطان مدى الحياة. أما الغرفة السفلى المعروفة بغرفة النواب فكانت ستُنتخب كل أربع سنوات. وكان التمثيل يجري على أساس نائب عن كل خمسين ألف رجل.

وبأخذ الهيئة التشريعية التي أنشأها الدستور العثماني في سياق الجزء الأخير من القرن التاسع عشر، فإنها تبدو كما لو أنها شكلت منعطفاً حاسماً نحو المَلَكية الدستورية، وهو الاتجاه الذي كانت العديد من الملكيات الأوروبية تسلكه أيضاً. وبطبيعة الحال، فإن وجود هيئة تشريعية منتخبة ليس أبداً كقبول السيادة الشعبية. ومع ذلك، فإن وثيقةً دستورية تعترف بأن سلطة سنّ القوانين تخوَّل لهيئة منتخَبة جزئياً على الأقل كان سمة مشتركة في ما يمكن أن نسميه اليوم مسار إرساء الديمقراطية في أوروبا. ويمكن بالتأكيد أن يتصور المرء أن إدخال مثل هذه الهيئة في المجال الدستوري الإسلامي سيكون له، على المدى الطويل، تأثير يشبه نوعاً ما ذلك الذي أدى إليه إدخاله في الغرب. وفي نهاية المطاف، ربما تكون الأفكار التقليدية بشأن مصدر القانون، إلهياً كان أم ملكياً، قد فسحت المجال لفكرة أن الشعب يمثل المصدر النهائي لسلطة وضع القوانين.

---

(٢٠) يورد «براون» مقارنات مع كل من الدستورين البلجيكي والروسي. انظر: المصدر نفسه، ص ٢١.

كان يمكن أن تكون نتيجة مثل هذا التطور أن تبدأ الإمبراطورية العثمانية في أيامها الأخيرة وربما، بالتالي، العالم السُّني بصورة أوسع، عمليةً انتقالية حقيقية إلى الديمقراطية الدستورية. ومن المؤكّد أن هذا الإصلاح لم يكن كافياً ليسود الحلف بين الإمبراطورية النمساوية المجرية والإمبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الأولى، وسيكون من المبالغة الادعاء أنه لو كان هناك إصلاح ديمقراطي ناجح لمكّن الإمبراطورية العثمانية من تجاوز هزيمتها. وكان بالإمكان أن ينوي الفرنسيون والبريطانيون المنتصرون تقسيم أرض الإمبراطورية العثمانية على مجالات نفوذهما تباعاً لو كانت الإمبراطورية على طريق الديمقراطية، بل وكان من الممكن أن تكون نتائجُ بروز سلطة تشريعية ناجحة وفاعلة في السنوات الأخيرة من الإمبراطورية العثمانية إدخالَ فكرة السلطة التشريعية المنتخبة إلى السياق الإسلامي باعتبارها مؤسسة دستورية قوية بما يكفي لتحقيق التوازن مع السلطة التنفيذية هناك.

هناك حاجة إلى شيء من التوضيح لهذه النقطة المهمة. السيادة الشعبية وحدها غير كافية لإنشاء نظام دستوري تكون فيه السلطات متوازنة. وقد يصبح الناس أنفسهم ديكتاتوريين إذا لم تكن المؤسسات التي تمثلهم، لنَقُل مؤسسات تشريعية منتخبة شعبية، لا توازنها قوة مؤسساتية ما منافسة. هذا تفسير مؤسساتي واحد قوي لإخفاقات كلٍّ من الثورتين الإنكليزية والفرنسية اللتين فَسح فيهما قتل الملوك مجال التنافس للهيئة التشريعية التي واجهت بعد ذلك إغراءات الحكم وتشويهاته من دون وجود توازن دستوري كبير.

لكن عندما ظهرت الديمقراطية الدستورية بنجاح، ولا سيّما في أوروبا، لم تصل الهيئات التشريعية إلى السلطة المطلقة بين عشية وضحاها. وعوض ذلك، اكتسبت الهيئات التشريعية السلطة من خلال التنافس مع الملوك الذين كانوا أنفسهم يطالبون بسلطات كبيرة أو حتى مطلقة. وكان التوجه على المدى الطويل في القرنين التاسع عشر والعشرين، على الأقل حيث كانت الأمور تسير على ما يرام، أن تحصل الهيئات التشريعية على سلطة أكبر وأكبر على حساب الملكيات الآخذة في الزوال. ومن وجهة نظر دستورية، يعدّ الصراع بين مصادر السلطة المتنافسة خَلاصاً فعلاً؛ لأن بعضاً من التوازن يبقى حتى ولو تحول توزيع السلطة. يمكن أن تبدأ الهيئات

التشريعية وجودها كجهات رقابة مخففة على ملوك يتمتعون بقوة خارقة وقد ينتهي بها الأمر إلى أن تكون سلطة أقرب إلى تلك التي بدأ بها الملوك، لا تخضع للرقابة إلا بصورة طفيفة ممن بقي من ملوك دستوريين. غير أنه إذا لم تستطع أيٌّ من المؤسستين تحقيق تفوق تام، فإن للتقدم من المَلكية إلى الديمقراطية فرصةً للعمل بسلاسة نسبية.

في الدستور الإسلامي، كما رأينا، كان توازن السلطات بين السلطان باعتباره السلطة التنفيذية وبين العلماء باعتبارهم حماة الشرع. وإبداع هيئة تشريعية منتخبة كان يستلزم تقريباً إزاحة العلماء الذين كانت وظيفتهم الوحيدة المتمثلة في اكتشاف الشرع من خلال تفسير كلام الله قد قُطعت بصورة مدمرة بإدخال مصدر بشري للتشريع. والتقنين، كما قلتُ، قُوّض العلماء عملياً ونظرياً. وكمؤسسة تسنّ القوانين بإمكان الهيئة التشريعية أن تكون على القدر نفسه من التدمير كالتقنينات، وربما أكثر.

غير أنه وبالضبط لأن الهيئة التشريعية كان من شأنها أن تحلّ محلّ العلماء كمصدر مؤسساتي لسنّ القوانين، فقد كانت تحمل أيضاً بعض الأمل لتوازن السلطات في إصلاح الدستور الإسلامي. وباختصار، كان بإمكان الهيئة التشريعية أن تحلّ محلّ العلماء باعتبارها الكفة المؤسساتية الموازية للسلطة التنفيذية. وبدلاً من الانتقال مباشرة من التوازن الدستوري الإسلامي التقليدي إلى السيادة الشعبية الكاملة، من المنطقي أن الطريق يكون قد مرّ عبر نموذج غربي أكثر ألفةً من التوازن بين الهيئة التشريعية والتنفيذية. وفي هذا العالم الممكن، فإن زوال العلماء باعتبارهم قوة دستورية يكون بالفعل تطوراً مفيداً يسمح ببروز هيئة تشريعية حديثة وموجهة نحو السياسيات كان بإمكانها تدريجاً، كما في أوروبا، التأكيد على سلطة أكبر تجاه السلطة التنفيذية وتضع الأسس لديمقراطية دستورية.

وتُساعِد إمكانية هذه النظرة في تفسير سبب حرص الإصلاحيين العثمانيين على تهميش العلماء. فبالنسبة إلى هؤلاء الإصلاحيين الذين تدربوا في الغرب، أو على الأقل تأثروا بالنماذج الغربية، كانت المؤسسة التشريعية تبدو (عن حقٍّ كما بدا ذلك) محركاً لإصلاح تحديثي ناجح. والقدرة على سنّ قوانين جديدة لمواجهة الظروف المتغيرة كانت جزءاً

أساسياً في التساؤل حول الهيئة التشريعية، ولماذا بدتْ جذابة وواعدة جداً. وبالنسبة إلى الإصلاحيين العثمانيين كما إلى إصلاحيي القانون العصريين في أي مكان، ويعد «جيريمي بنثام» (Jeremy Bentham) أبرز مثال عن هذا النوع[٢١]، كانت إحدى الصعوبات الأكثر إحباطاً التي كان لا بد من التغلب عليها بالإصلاح القانوني هي النزعة التقليدية والمتصلبة للنظام الشرعي القديم. لم يَعُد الإصلاحيون العثمانيون ينتظرون قيام العلماء من تلقاء أنفسهم بتحويل الشرع إلى أداة فاعلة للحكم أكثر مما كان بنثام يثق في قيام قضاة القانون العرفي بالتغييرات السريعة المطلوبة لعقلنة قوانين إنكلترا.

إذاً كانت الشريعة بالنسبة إلى الإصلاحيين عقبة أمام التحديث القانوني، وكان العلماء، باعتبارهم حماتها، يستحقون إزاحتهم من مكانتهم المؤسساتية المهمة في النظام الدستوري. وكان إحلال هيئة تشريعية منتخبة محلهم سيضع، من حيث المبدأ، رجالاً عصريين وأقل سناً (كان الإصلاحيون يطلقون على أنفسهم «الشباب العثمانيون») يتحكمون في العمل القانوني مكان المفتين الذي كانوا يدافعون عن التقليد. فلو أن الهيئة التشريعية التي أنشأها دستور ١٨٧٦ العثماني برزت كمؤسسة فاعلة ومهمة، لكان بإمكان استراتيجية التحديث هذه أن تنجح فعلاً. غير أن المأساة الدستورية حدثت هنا.

رابعاً: غياب الهيئة التشريعية

كما اتضح، فإن السلطان لم يكن مدركاً الطريقة التي أخذت الهيئات التشريعية تزيد بها سلطاتها على حساب السلطة التنفيذية. لقد أصدر السلطان عبد الحميد الثاني الدستور في كانون الأول/ديسمبر ١٨٧٦ كأول عمل كبير له بعد وصوله إلى الحكم في أعقاب فترة انتقالية فوضوية (كان سلفه قد استولى على السلطة في انقلاب ولكنه لم يدم سوى صيف واحد). وقد تبعت الانتخابات مباشرة تقريباً واجتمعت الهيئة التشريعية في آذار/

(٢١) Jeremy Bentham, *A Fragment on Government* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988).

مارس ١٨٧٧. ولم تهدر أي وقت في اتخاذ أولى الخطوات لأي هيئة تشريعية تتأقلم مع وضعها الجديد؛ ألا وهو ممارسة حرية التعبير وانتقاد الحكومة والسعي إلى مراقبة وزراء الحكومة(٢٢). وفي ١٤ شباط/ فبراير ١٨٧٨، أقل من سنة بعد أول اجتماع للهيئة التشريعية، قام السلطان بتعليق عملها، وكإجراء إضافي علق الدستور أيضاً. كان ذلك نهاية الهيئة التشريعية. وحكم عبد الحميد إلى غاية ١٩٠٨/١٩٠٩ من دون أن يعيدها إلى الوجود أو بالاعتماد فعلاً على الدستور بأي شكل صريح.

غير أنه بتعليق الهيئة التشريعية والدستور لم يَعُد السلطانُ إلى الدستور الإسلامي التقليدي الذي كان موجوداً قبل إصلاحات «التنظيمات»، فقد بقيت «المجلة» والتقنينات الأخرى قائمة. لم يسعَ عبد الحميد إلى تذكير الناس بشرعية حكمه الإسلامية، وقد كان العلماء في بلاطه محافظين دينياً(٢٣). غير أن ما هو مؤكد أنه لم يُرجِع العلماء إلى المكانة الدستورية التي كانوا يحتلونها قبل التقنين. لم يكن في حاجة إلى القيام بذلك، كما لم يشعر بالحاجة إلى الإبقاء على الهيئة التشريعية كسلطة رقابة على سلطته. وبشكل ما، وجد عبد الحميد نفسه في موقع قريب من الحاكم المطلق.

وسبب حدوث ذلك مهم؛ إذ يبدو أن عبد الحميد كان قادراً على تعزيز سلطته بصورة فاعلة كما فعل دون إعادة مكانة العلماء الدستورية لكسب دعمهم؛ لأنه تمت إزاحة العلماء فعلاً في مسار فترة الإصلاح إلى درجة أنهم كانوا يرغبون في قبول حاكم ولو كان يوليهم أدنى اعتبار. لقد كانت سمةً خاصة بطبقة العلماء أنها كانت تريد قبول ما يمكنها الحصول عليه للمحافظة على مبادئ الشريعة. لكن، لم يسبق أبداً في التاريخ الإسلامي أن كانت مكانة العلماء ضعيفة بهذا الشكل. والنتيجة أنه لم يحدث أبداً أن كان على حاكم أن يقدّم تنازلاً طفيفاً جداً للعلماء لكسب دعمهم.

وعلى المدى الطويل، بدت نتائج هذا الإضعاف العميق للعلماء مهمة جداً بالنسبة إلى توازن السلطات الدستوري. وخلال فترة الإصلاح المؤدية إلى دستور ١٨٧٦ الذي كان ذروته، كان التقنين يحوِّل الشريعة، وكانت

---

(٢٢) Brown, Ibid., p. 23.

(٢٣) Zürcher, *Turkey: A Modern History*, p. 83.

الهيئة التشريعية جاهزة لتحلّ محلّ العلماء. وبتعليق الهيئة التشريعية والدستور، خرجت سلطة إعلان الشرع من أيدي العلماء حيث كانت تقليدية، ولكنها لم تنتقل إلى الهيئة التشريعية، حيث كان من المفروض أن تؤدي إلى بروز توازن سلطات مع السلطة التنفيذية. وعوض ذلك، انتهى المطاف بسلطة إعلان الشرع في **يد السلطة التنفيذية بالذات**. وهذه السلطة، كما تحولت في فترة الإصلاح، ذهبت أبعد بكثير من سلطة إصدار تنظيمات إدارية. لقد أصبحت، بشكل قوي، السلطة التشريعية نفسها، ليس فقط سلطة لتعويض الشرع أو إيجاده أو إعلانه، بل لوضعه.

والمفارقة أنه من خلال تعليق الدستور، أقرّ السلطان فعلاً سلطته وشدّد عليها باعتباره السلطان المطلق الذي كان يعترف به الدستور رسمياً: فلو أن السلطان كان قادراً على منح الدستور، فإن بإمكانه أيضاً أخذه. وفي الوقت نفسه، استطاع عبد الحميد تأكيد سلطته من جديد من دون تقديم ما يقابل ذلك من تنازل عن بعض السلطة التشريعية لهيئة تشريعية. وبعبارة أخرى، لقد أزاحت الإصلاحاتُ العلماءَ باعتبارهم كفة دستورية موازية من دون أن تنجح في أن تُحِلَّ محلهم أي شيء آخر. وكانت النتيجة سلطة تنفيذية متحررة من القيود التقليدية التي يضعها العلماء كما تبقى بعيدة عن القيود العصرية التي كان يمكن فرضها بواسطة هيئة تشريعية منتخبة شعبياً.

لقد سمحت هذه الحيلة المتقنة لعبد الحميد بالحكم من دون قيد حوالى ثلاثين عاماً. ولم تكن هذه السنوات نماذج حكم جيدة. وإذ تميزت بالحكم المتسلط، والتعسفي غالباً، فقد شملت المراحل الأولى ما سيُعتبر إبادة في حق الأرمن الذين كانوا يعيشون على حدود الإمبراطورية المتهاوية. وفي النهاية، أطيح بعبد الحميد في انقلاب، هذه المرة على يد «تركيا الفتاة» الذين ستؤدي أيديولوجيتهم إلى بروز القومية التركية الحديثة وعلمانية أتارتوك المتشددة.

واستناداً إلى تفسير التاريخ اللاحق للدستور العثماني الذي قدمتُه للتو، فقد اجتمع التقنين وإنشاء الهيئة التشريعية ليسلبا العلماء دورهم التقليدي باعتبارهم حماة الشرع. فبمجرد أن تم تحديد سلطة نهائية في الدولة لوضع القانون فقد العلماء الأساس النظري لمكانتهم كمصدر أخير لإضفاء الشرعية

على كل النظام الدستوري. وبمجرد أن انتقلت صناعة القرار الشرعي بعيداً عن القضاة العلماء زالت أيضاً قاعدتهم العملية لتوفير الشرعية لكل النظام. وكون الهيئة التشريعية العثمانية عاشت فترة قصيرة جداً لم يُعِد العلماءَ إلى مكانتهم التقليدية، بل بالعكس، فقد كان ذلك يعني أنه لم تبرز أي كفة موازية للسلطة التنفيذية لتعويض العلماء.

وفي غياب العلماء لتفسير الشرع أو هيئة تشريعية منتخبة لسنّه، أصبح الشرع يُتصور ببساطة على أنه سلطة السلطان. أما القضاة الذين تدربوا على القانون الجديد الذي تصدره الدولة فكانوا يفهمون عموماً مكانتهم بالطريقة نفسها التي كان القضاة الأوروبيون المعاصرون يطبقون بها تقنيناتهم، فقد كانوا يعتبرون أنفسهم الخدم الأوفياء للدولة. ومع ذلك، وعلى خلاف الدول الأوروبية المعاصرة، فإن الدولة العثمانية في أواخر القرن التاسع عشر لم تكن نفسها كياناً مختلفاً، بمعنى أنها تشمل مؤسسات شعبية مَلكية. لقد كانت الدولة في الواقع هي السلطة التنفيذية، ولا شيء أكثر. ومع السلطة التنفيذية باعتبارها مصدر القانون والقضاة المكلفين بتنفيذ القانون باعتبارهم خدماً للسلطة التنفيذية، أصبحت الدولة كياناً سيادياً شمولياً كما لم يوجد من قبل في التاريخ الإسلامي.

خامساً: الدولة المشرِّعة والشريعة

في ما سيلي في هذا الفصل من الكتاب سأوضّح أن مقياس السلطة التنفيذية باعتبارها قوة لا تخضع للرقابة، سواء من شرعية العلماء أم من السلطة الشعبية لهيئة تشريعية منتخبة، الأمر الذي أصبح المعيار المهيمن في أغلب العالم المسلم السُّني في القرن العشرين. وفي ما وراء هذا الزعم الدستوري التاريخي سأقول أكثر في الفصل الثالث إن التشوهات المميزة للكثير من الدول المسلمة في هذه الحقبة كانت نِتاج سلطة تنفيذية غير خاضعة للرقابة، وإن الدعوة إلى استعادة الشريعة في السياسة الإسلامية المعاصرة يمكن أن تعتبر في جزء كبير منها رداً على هذا الخلل الدستوري.

غير أنه من أجل دعم هذه المزاعم علينا أولاً تناول مشكلة تاريخية معقّدة، فقد أدت الهزيمة في الحرب العالمية الأولى إلى سقوط الإمبراطورية العثمانية. ولأن الدول التي أنشئت لتحل محلها وقعت تحت درجات مختلفة

من التوجيه أو السيطرة الاستعمارية لم تعتمد أيٌّ منها بالضبط شكل النظام الدستوري كما وُجد في العقود الأخيرة من الإمبراطورية. ومن ثمّ، ليس من السهل أو البديهي القول إن التطورات العثمانية الدستورية المتأخرة، على العكس من الاستعمار أو سمات الحداثة الأخرى، كانت نهائية وتكوينية في أغلب العالم السُّني في حقبة ما بعد الحرب الباردة.

وأفضل طريقة لتجاوز هذه الصعوبة تكمن في توضيح جوهر الادعاء المقدم هنا، وهو أن مصدر السلطة التنفيذية غير الخاضعة للرقابة في الكثير من العالم المسلم السُّني في القرن العشرين كان أفول طبقة العلماء مقروناً بفشل أي مؤسسة مماثلة تحقق التوازن لتعويضها. وهذا النموذج يمكن رؤيته بسهولة في البلدان التي كانت سابقاً من الممتلكات العثمانية، ولا سيّما البلدان الناطقة بالعربية. ولكنه صحيح أيضاً أن أفول العلماء كان بدرجات متباينة في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين في بعض مناطق العالم المسلم التي لم تكن تحت السيطرة العثمانية المباشرة. ويمكن لمشكلات تلك المجتمعات، حيث كانت السلطة التنفيذية تنحو أيضاً إلى عدّ الخضوع للرقابة بصورة كبيرة، أن تعود إلى هذا الأفول المماثل.

وفي مصر، على سبيل المثال، التي كانت شبه مستقلة في ظل محمد علي، ومستعمرة بريطانية بحكم الواقع بعد عام ١٨٨٢، يمكن أن يُلاحظ أن عملية التقنين وأفول العلماء كانت تجري تقريباً بالموازاة مع التطورات في السياق العثماني[٢٤]. ويجب القول إن رجال القانون المصريين قاموا بمحاولة أكثر جدية من أي رجال قانون في دولة عربية أخرى ليصبحوا طبقة سياسية مميزة ملتزمة بلَجم السلطة التنفيذية. لقد قاد رجال القانون الأحزاب السياسية المتعددة التي طالبت بالاستقلال وصاغوا دستور ١٩٢٣ الذي كان يرمي إلى إنشاء ملكية محدودة خاضعة لسيادة القانون[٢٥]. غير

---

(٢٤) Clark B. Lombardi, *State Law as Islamic Law in Modern in Modern Egypt: The Incorporation of the Shari?a into Egyptian Constitutional Law* (Leiden: E. J. Brill, 2006), pp. 60-100.

(٢٥) Farhat J. Ziadeh, *Lawyers, the Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt*, Hoover Institution Publications; 75 (Stanford, CA: Hoover Institution, 1968), esp. pp. 78-82.

عن هذه الفترة، انظر: Afaf Lufti al-Sayyid-Marso, *Egypt's Liberal Experiment: 1922-1936* (Berkeley, CA: University of California Press, 1977).

أن الدستور لم ينفذ أبداً ووَضع انقلاب ١٩٥٢ العسكري نهاية لتطلعات رجال القانون. وفي جنوب آسيا، قام «الراجا» البريطاني أيضاً بتقنين الشرع الإسلامي إلى درجة ما[٢٦]. وعلى الرغم من أن باكستان كانت، كما برزت في عام ١٩٤٨، متميزة في العديد من الأوجه، فإن طبقتها من العلماء لم تتمتع أبداً بنوع الدور الدستوري الذي أدّته الطبقة التي سبقتها في ظل الإمبراطورية المغولية قبل ذلك بحوالى قرنين ونصف.

وحجّتي إذاً لا تقوم على الاستمرارية الدستورية المباشرة بين الإمبراطورية العثمانية والدول التي خلفتها. وبدلاً من ذلك، فإن الأمر يتوقف على الاستمرارية بين الدور الجديد للشريعة الذي أُدرج في الفترة العثمانية المتأخرة وبين الدور الذي قامت به الشريعة في أنظمة ما بعد الحرب عبر العالم الإسلامي. وبمجرد أن أكون قد حدّدت هذه الاستمرارية، سأقدّم حالة استثنائية لاختبار القاعدة. إنها العربية السعودية بمحافظتها المميّزة على صيغة ما من الدستور السُّني التقليدي.

ويقوم الزعم الأساسي للاستمرارية على مجموعة من الملاحظات المترابطة. **أولاً**، كانت الشريعة في النظام الدستوري السُّني التقليدي مصدراً متعالياً وإلهياً للشرع يفسره العلماء حصراً، غير أنه في أواخر الحقبة العثمانية، وفي النظم الدستورية التي كانت سائدة في أغلب العالم السُّني بعد الحرب العالمية الأولى، أصبحت الشريعة عوض ذلك مجموعة من القواعد تحددها سلطة الدولة وتطبقها. وفي العديد من الحالات، تقلّصت ولاية الشريعة لتشمل فقط القضايا المتعلقة بقانون الأسرة. **ثانياً**، انتقل العلماء من كونهم حماة شرع شبه مستقلين إلى موظفين لدى الدولة في أفضل الأحوال. وفي أسوأ الأحوال، تحول العلماء إلى مجرد وجوه دينية لا أهمية لها في إصدار الأحكام أو الحكم بوجه عام. **ثالثاً**، نتيجة للتغييرين الأولين، لم يعد العلماء ضروريين لإضفاء الشرعية على الحكم القائم.

وقد حدثت هذه التطورات في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى في

(٢٦) Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002), pp. 42-46.

ظل ظروف استعمارية أو شبه استعمارية، لذلك من الأهمية تحديد سياقها من حيث المصالح والنماذج الاستعمارية. ومع ذلك، فإن تحوّل دور الشريعة كان قد حدث أصلاً في الإمبراطورية العثمانية المتأخرة. وقد حدث التقنين وإزاحة العلماء على يد الدولة السيدة التي تجسدها السلطة التنفيذية في ظل العثمانيين. وعلى الرغم من أن التأثيرات الغربية كانت كبيرة في هذه التغييرات، إلا أنه كان قد شُرع في الإصلاحات في ظل سلطة السلطان. كانت القوى الغربية التي حددت الحكم في العديد من أنحاء الإمبراطورية السابقة بعد الحرب العالمية الأولى تبني على أساس نموذج وضعه العثمانيون أصلاً.

لنبدأ بتصور الشريعة باعتبارها مجموعة قواعد تتولّاها سلطة الدولة بدلاً من مصدر متعالٍ للشرع الإلهي. لقد تعاملت الدساتير المكتوبة بعد الحرب في الأقاليم المحمية البريطانية والفرنسية مع الشريعة عادة كأي مجموعة أخرى من القواعد القانونية ليقوم القضاة الذين تعيّنهم الدولة بتنفيذها، فالدستور العراقي لعام ١٩٢٥، على سبيل المثال، أقام ملكية دستورية خُولت فيها السلطة التشريعية لبرلمان منتخب[٢٧]. وباتباعه الدستور العثماني لعام ١٨٧٦، قام الملك بإصدار الدستور.

وإلى جانب المحاكم المدنية، أنشأ الدستور العراقي محاكم دينية مكلفة بالاختصاص في القضايا المتعلقة بقانون الأسرة فقط، التي كان يُبتُّ فيها وفق المذهب الذي يفضله الأطراف أمام المحكمة. وعلى الرغم من أن الشريعة، في ما يتعلق بقانون الأسرة، لم تكن قد قُنِّنت (بعد) في العراق، وهو تطور لم يحدث هناك إلى غاية عام ١٩٥٨[٢٨]، إلا أن السلطة التي ستطبق الشريعة حُدِّدت، بإصرار، في الدستور. ولم تعمل الشريعة باعتبارها القانون الذي على أساسه يتم إضفاء الشرعية على الدولة. وبدلاً من ذلك،

---

(٢٧) عن الدستور العراقي، انظر: Brown, *Constitutions in a Nonconstitutional World: Arab Basic Laws and the Prospects for Accountable Government*, pp. 42-46.

(٢٨) Chibli Mallat, «Shi'ism and Sunnism in Iraq: Revisiting the Codes,» in: Chibli Mallat and Jane Connors, eds., *Islamic Family Law*, with a foreword by Antony Allott (London: Kluwer Law International, 1996).

للاطلاع على التغيّرات اللاحقة لهذا التقنين، انظر: Noah Feldman, *What We Owe Iraq: War and the Ethics of Nation Building* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004), pp. 109-111.

فإن الأمر كان على العكس تماماً، فالدولة من خلال إعلاناتها الرسمية هي التي كانت تصادق على تطبيق الشريعة.

وفي مصر، كان تحويل الشريعة إلى مجموعة قواعد تطبقها الدولة كاملاً، أكثر. فبين عامي ١٩٣٦ و١٩٤٢ اضطلع أحد أكبر الوجوه في الفكر القانوني العربي المعاصر، وهو **عبد الرزاق السنهوري**، بمهمة وضع تقنينات شاملة، مدنية وجنائية تتضمن مدخَلات إسلامية وغربية أيضاً(٢٩). وسيكون لهذه العملية الخارقة تأثير كبير في أماكن أخرى من العالم العربي السُّني بما أن دولاً أخرى اعتمدت صيغاً من تقنينات السنهوري. وكان الافتراض الأيديولوجي للمشروع هو أن الشريعة كانت عبارة عن مجموعة من القواعد المرتبطة بالتقليد الإسلامي قابلة للإدراج في نظام قانوني عام، حيث تتعايش مع القواعد القانونية الغربية. ومع أن مشروع السنهوري يمكن أن يوصف بأنه، في معنى ما، استعماريٌّ، وبأنه نوع من المقاومة للاستعمار أيضاً(٣٠)، فمن المؤكّد أنه لم يكن قابلاً للتصور من دون سابقة «المجلة» والتقنينات العثمانية الأخرى التي كانت الأولى في تقليص الشريعة إلى مجموعة من قواعد.

وبالنظر إلى انهيار مركز العلماء في ضوء التقنينات الجديدة، فإنه كان انهياراً حاداً. والآن، إن أفضل وظيفة قضائية يمكن أن يحصل عليها عالم هي القضاء في الأحوال الشخصية، وهي وظيفة ذات شأو قليل وفق صلاحيتها المحدودة، أما المحاكم المدنية بصلاحيتها الأوسع فقد مَنحت سلطةً أكبر لقضاتها. وبمجرد أن أصبحت الشريعة تعتبر مجموعة قواعد مقنّنة، فإن قاضياً من دون تدريب في الشرع الإسلامي التقليدي يمكنه تطبيقها. وقد شوهدت هذه الظاهرة أيضاً في سياقات المستعمرات البريطانية، حيث كان يتم إعمال الحكم المباشر. ففي الهند، كان القضاة

---

(٢٩) بشأن السنهوري، انظر: Enid Hill, «Al-Sanhuri and Islamic Law: The Place and Significance of Islamic Law in the Life and Work of 'Abd al-Razzaq al-Sanhuri, Egyptian Jurist and Scholar 1895-1971,» *Arab Law Quarterly*, vol. 3, no. 1 (February 1988), pp. 33-64.

(٣٠) Amr Shalakany: «Between Identity and Redistribution: Sanhuri, Genealogy and the Will to Islamise,» *Islamic Law and Society*, vol. 8, no. 2 (2001), p. 201, and «The Analytics of the Social in Private Law Theory: A Comparative Study,» (Unpublished J. S. D. Dissertation, Harvard University, 2000).

البريطانيون يطبقون تقنينات الشرع الإسلامي والقانون الهندوسي حيثما رأوا ذلك ملائماً[٣١]. وفي سياق البلدان التي كانت فيها السلطة القضائية تتكون من مسلمين فقط، فإن حلول القضاة المدنيين الذين تلقوا تدريباً علمانياً محلّ العلماء جعلت الأمر أوضح بأن نموذج التقنين العثماني كان يُدفع إلى حدوده المنطقية وأن العلماء لم يعودوا يتمتعون بمكانة مفضلة في ما يتعلق بتطبيق الشريعة.

أما في ما يتعلّق بسيطرة العلماء المستقلة على مضمون الشرع، فإن فكرة العالِم المستقل الذي يصدر فتاوى لاستخدامها في المحاكم كانت قد أفِلت في الحقبة العثمانية. أما اليوم، فحتى مكانة المفتي الرسمي لم تعدْ مهمة بصورة تدريجية. فبمجرد أن أصبحت الشريعة تَصدُر عن الدولة فعلاً، لم يعد تفسيرها مقصوراً على خبير مؤهل ومدرب. صحيح أن أولئك العلماء الذين كانوا يسعون إلى تقنين الشريعة كانوا ما زالوا يلجأون إلى كتابات العلماء. كان السنهوري عالماً في الشرع الإسلامي التقليدي واعتمدت تقنيناته على معرفته. غير أن العلماء الذين كان يجري السعي وراء آرائهم توفوا منذ مدة طويلة[٣٢]. والقلة القليلة التي واصلت الكتابة عن الشرع الإسلامي قامت بذلك تدريجاً في بيئة حيث لا يمكن للوجاهة التي يمكن أن يحصلوا عليها أن تتجسد في رأس مال قانوني أو سياسي.

وبعبارة أخرى، كان هناك اختلاف كبير جداً بين الكتابة عن موضوعات فقهية مجردة ونظرية في عالم كانت فيه الشريعة المصدر الرسمي لكل السلطة القانونية، والتعامل مع الموضوعات نفسها في عالم تمّ فيه تقليص الشريعة إلى مجموعة قواعد قانونية تابعة. في النظام الدستوري الإسلامي التقليدي، كان العالِم الذي يكتب رسالة في موضوع فقهي ما، لن تُطبَّق أبداً، يعزز هيبة الشرع ورِفعته. حتى شرع الفقهاء

---

(٣١) Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, pp. 21-31.

(٣٢) يصف كلارك لومباردي طريقة السنهوري بأنها «تقليد جديد» مشدداً في ذلك على بعد المصادر الشرعية عن المشكلات القانونية التي ينبغي أن تسري عليها في التقنينات. انظر: **Lombardi**, *State Law as Islamic Law in Modern in Modern Egypt: The Incorporation of the Shari'a into Egyptian Constitutional Law*, pp. 92-99.

الحقيقي كان يخدم الوظيفة الاجتماعية لتذكير العالِم والرجل العادي على حدٍّ سواء بأن الشريعة كانت الأسمى، وأن العلماء كانوا مفسريها وحماتها الذين يتمتعون بالحجية[٣٣]. وبمجرد أن توقفت الدولة عن الاعتراف بالشريعة باعتبارها مصدر شرعيتها، فإن الكتابة عن موضوعات نظرية في الفقه بدت أمراً ظلامياً ببساطة.

وقد دفع هذا الشعور بعدم الأهمية إلى تصور مفاده أن العلماء «دينيون» فقط. وعلى خلاف أسطورة أدامها بعض الملاحظين الغربيين والمسلمين، كان التقليد الدستوري الإسلامي الكلاسيكي قادراً دوماً على التمييز بين الانشغالات الدينية والدنيوية. غير أن الفروق التي قال بها العلماء لم تتناول الدين أبداً باعتباره غير ذي صلة تماماً بأمور الدنيا، بما أن الدين المتصور في المعنى الإسلامي كان قد اضطلع بسلطة ومسؤولية المطالبة بالامتثال بكل الواجبات الشرعية. وكانت الشريعة بالتالي تُفهم كلاسيكياً على أنها دينية الأصل والتوجه، إلا أنها موجهة في الوقت نفسه إلى حكم السلوك العادي من خلال القواعد الشرعية. والعلماء، بالتالي، لم يكونوا رجال دين فقط، بل رجال دنيا أيضاً، كان بعضهم يضطلع بمسؤولية تطبيق الشريعة، وكانوا كلهم على الأقل يفكرون في العلاقة بين الشريعة والشؤون العملية.

غير أنه في البيئة التي يَصدر فيها القانون عن الدولة بَدَت علاقة العلماء بالقواعد التي لم يكونوا يتحكمون في معناها اهتماماً روحانياً أكثر منه عملياً. لقد كان ارتداء زي العالم يعني ذات يوم سلطةَ العالَم الحقيقي إلى جانب طريقة تفكيرٍ دينية. أما اليوم فالزي نفسه، إذا ما حوفظ عليه أصلاً، يعدّ رمزاً أكثر للالتزام بالآخرة. والمسألة ليست في أنه لم تكن للدينِ أهميةٌ أو احترامٌ كامِنان فيه، حتى في العالم المسلم الآخذ في العلمنة في القرن العشرين، بل إن الانسحاب إلى العالم الأخروي وحده، عندما يقارن باجتماع السلطة الدينية والدنيوية، كان يبدو كما لو أنه هزيمة.

(٣٣) قارن هذا التفسير مع قول «واطسون» إن الانشغال بالتقدم في المسار المهني «شوّه» منظر العلماء، حيث إنهم «كانوا يختارون مواضيع لم تكن لها أهمية عملية، ولكن كان يمكنهم أن يُظهروا فيها تحكّمهم في التقنيات العلمية». انظر: Montgomery Watt, *Islamic Political Thought: The Basic Concepts* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968), p. 76.

لا يمكن أن يُعزى مصدرُ الأفول كلُّه إلى نظرة استعمارية إلى العالم قامت فيها سلطة الدولة باللجوء إلى السلطات الدينية التي لم تحتفظ بها إلا لاسترضاء الشعب. وعلى كل حال، فإن الشعوب العربية كانت أصلاً تستعمرها الدولة العثمانية، وكانت هذه الدولة في أغلب تاريخها تعتمد على شرع العلماء عملياً ومصدراً لإضفاء الشرعية معاً.

إن كون الدول الجديدة التي برزت في أعقاب الإمبراطورية العثمانية لم تعتمد على العلماء والشريعة لإضفاء الشرعية يُبيِّن، أكثر من أي شيء آخر، مدى اختلاف النظام الدستوري لما بعد الحقبة العثمانية عما كان قبلها. فعندما كان العلماء يؤدون المهمة المؤسساتية المتمثلة في إضفاء الشرعية، كانت قاعدة الشرعية أن الحاكم كان يعمل على تجسيد الشريعة وتطبيقها. وكان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبب وجود الدولة وأساس ادعاء الحاكم لطاعته معاً. ففي هذا الاتجاه، كان بإمكان منظّري الدستور الإسلامي التقليدي التأكيد على أن الدين والسلطة السياسية كانا توأماً، يعتمد أحدهما على الآخر(٣٤).

وعلى النقيض من ذلك، تخلّصت الدولة في حقبة ما بعد الحرب العالمية الأولى من: اعتمادها من الناحية المؤسساتية على العلماء، واعتمادها النظري على سلطة الشريعة. وكان هذا من منظور دستوريٍّ نهاية الدولة الإسلامية. ويمكن للدول اللاحقة أن تُجلَّ الإسلام، ولكن إلى الدرجة التي تُستمد فيها سلطة الدولة النهائية من واقع سلطة سيّدة، وليس من المصادر الإسلامية، فإن تلك الدول اعترفت بالإسلام فقط ومنحته مكانة مميزة، ولم تكن إسلامية بالمعني التقليدي.

وفي الوقت نفسه بالضبط، كانت نهاية الاعتماد على العلماء والشريعة تعني ميلاد الدولة الحديثة دستورياً في العالم المسلم. ولهذه الدول القدرة لتصبح حامية للحقوق وديمقراطيةً، ولكن الدول الحديثة غير الليبرالية تشترك في كون مصدر شرعيتها يكمن ببساطة في كونها تمارس السلطة. صحيح أن النظرية الدستورية للدولة الإسلامية الكلاسيكية كانت تأخذ

---

(٣٤) Noah Feldman, «The Ethical Literature: Religion and Political Authority as Brothers,» *Journal of Persianate Studies*, vol. 5, no. 2 (2012), pp. 95-127.

السلطة بالاعتبار، ولكنها كانت تقوم بذلك في إطارٍ وضعته الشريعة، وهو إطار تخلت عنه اليوم الدول الجديدة للعالم العربي السُّني.

يمكن طبعاً أن يُعزى شكل الدولة الحديثة غير الليبرالية القائمة على السلطة إلى الاستعمار، ولا سيّما أن السلطان العثماني كان متمسكاً بدعوى الخلافة حتى النفس الأخير. من المؤكّد أن القوى الاستعمارية الغربية جلبت معها نظريتها الخاصة عن الحق في الحكم التي لم تكن قائمة على أي مصدرٍ شرعيةٍ موجود في الإسلام. غير أن ما يُقوِّض هذه الرواية الاستعمارية الممكنة ويحوِّل التأكيد إلى الإمبراطورية العثمانية المتأخرة هو ما حدث في تركيا، وهي الدولة التي جاءت إلى السلطة في شبه جزيرة الأناضول وكانت تُمثل كل ما بقي من الإمبراطورية الكبرى التي كانت ذات يوم.

لم تخضع تركيا للسيطرة الاستعمارية بعد الحرب. وبدلاً من ذلك، تولَّت «تركيا الفتاة» التي سعت في النهاية إلى إزاحة السلطان مقاليدَ السلطة منفِّذة ما كانت تعتبره خطوات متقدمة في الإصلاح كانت مهمة حتى الآن وتركيا أخذت تتحول إلى دولة أمّة داخل حدود تقلّصت. لقد طورت «تركيا الفتاة» شكلاً من القومية، مألوفاً من النماذج الأوروبية التي استمدت فيها شرعية الدولة بالضبط باعتبارها كانت تمثل مجموعة وطنية متجانسة، ألا وهي الأتراك. وقد تركت الهُوية العثمانية العالمية ـ كل من يتحدث اللغة العثمانية يمكن أن يكون عثمانياً بغض النظر عن عرقه ـ المكانَ للقومية العرقية (وليس من قبيل الصدفة أن تولد القومية العربية في بيئة بواكير القرن العشرين نفسها، مرتفعةً إلى درجة كبيرة بين الناطقين بالعربية المتعلمين في إسطنبول ومدن عثمانية أخرى الذين استبعدوا من قومية تركيا الفتاة)[٣٥].

وفي النهاية، قام رجل واحد، هو كمال باشا، المدعو أتاتورك، بتعزيز السلطة في تركيا. وبقمع الدين والشريعة والعلماء، ذهب أبعد مما فعل أيٌّ كان طيلة القرون الثلاثة عشر من الحضارة الإسلامية. لقد أدى

(٣٥) Hasan Kayali, *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918* (Berkeley, CA: University of California Press, 1997).

برنامجه «اليعقوبي»(*) المقصود القائم على العلمانية المتشددة إلى الفصل بين الدولة والدين بالسماح للأخير بالوجود فقط كمصدر للإيمان الشخصي تابع كلياً للدولة. وبعد انهيار الإمبراطورية العثمانية، واصل من جاء بعد السلطان استعمال لقب خليفة، ما يَمنح حداً أدنى وبقيةً مما يذكِّر بالنظام القديم. ووضع أتاتورك نهاية للممارسة في عام ١٩٢٤ ملغياً بذلك الخلافة رسمياً. وسيكون من الصعب أن يتصور المرء تطليقاً نهائياً أكثر للنظام الدستوري الإسلامي القديم.

طبعاً، لا شك في أن أتاتورك كان يحاكي النماذج الغربية للدولة الأمة الحديثة. وما يهمّنا هنا هو أنه كان قادراً على إتمام هذا التحول الجوهري من دون أن تفرضه قوة غربية ما. وبقدر ما كانت التغييرات التي فرضها على المجتمع التركي مؤلمة، فقد بيَّن الغياب التام لأي اعتماد على المشروعية الإسلامية ـ بالفعل، التطلّع إلى العكس المتمثل في إعادة الإسلام إلى لا شيء عدا كونه عقيدة متخلّفة لقليل من كبار السن ـ أن العلماء وشريعتهم ماتوا أصلاً باعتبارهم مصادر مهمة للشرعية السياسية. وللتأكد من ذلك، كانت إصلاحات أتاتورك تتطلع إلى الخارج وذات توجه أوروبي، غير أنها مع ذلك جاءت من داخل المجتمع التركي وليس من الخارج. لقد ذهب أتاتورك أبعد من أي حاكم في العالم الإسلامي في تهميش الإسلام (المنافس الوحيد الممكن هم آل شاه بهلوي الذين سنعود إليهم)، ولكنه كان يشبه قادة ما بعد الحرب في إصراره على الاستقلال التام عن العلماء والشريعة عندما كان يتعلق الأمر بإضفاء الشرعية على حكمه.

سادساً: هيمنة السلطة التنفيذية

إذا كانت هناك سمة وحيدة تميّز الدول التي برزت في أعقاب انهيار الإمبراطورية العثمانية طيلة القرن العشرين فهي من دون شك سلطة تنفيذية لا كابح لها تهيمن على بقية الحكم، ومن خلاله على المجتمع نفسه. وفي

(*) نسبة إلى نادي اليعاقبة أو اليعقوبيين الفرنسي الذي تأسس في باريس في أعقاب الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩. وكان اليعاقبة الجماعة الأكثر تطرفاً وعرفت بنشاطها الإرهابي. وعرف النادي بهذا الاسم لانعقاد أول اجتماع له في دير يحمل الاسم نفسه (المترجم).

أغلب الحالات تقريباً، كان شكل الحكم الذي تلا الإمبراطورية نوعاً من الملكية تحت الوصاية الخارجية. وعادة ما فشلت المَلَكية وعُوِّض بها رئيس أو رجل قوي آخر، وإن لم يكن الأمر حصرياً تماماً. ونموذج هذا النوع من الحكومة هو مصر، والسلطة التنفيذية/ الديكتاتور الذي وضع هذا القالب هو جمال عبد الناصر، وقد تمّ تطبيق النموذج بدرجات متفاوتة في سوريا والعراق وليبيا والجزائر وتونس، لنَذكر الأمثلة الأكثر أهمية فقط. وفي حالات قليلة، المغرب والأردن، نجت الملكية، ولكن فقط حيث نجحت في الهيمنة على الدولة والمجتمع بالطريقة نفسها التي فعلها الرؤساء في الدول غير الملكية.

لماذا كانت هذه الدول، ولا سيّما الدول الناطقة بالعربية التي كانت تابعة للإمبراطورية العثمانية السابقة، قابلة لهيمنة السلطة التنفيذية في السنوات المائة الأخيرة؟ لماذا لم تكن لأي من هذه الدول هيئة تشريعية قوية أو سلطة قضائية مستقلة فاعلة قادرة على تحقيق التوازن مع السلطة التنفيذية[٣٦]؟ هناك جواب واحد ممكن عن هذا السؤال هو أنه ليس هناك شيء خاص بشأن هذه الدول بالذات. لقد سمح الجمع بين جيوش عاملة وجهاز استخبارات دولةٍ لديكتاتوريين شبه عسكريين بحكم بلدان من أمريكا اللاتينية إلى إفريقيا إلى آسيا. طبعاً، الظروف الاقتصادية المحلية والسياسات الثقافية تختلف دوماً. والنتيجة أن «الكاوديو» الأمريكي اللاتيني يعتمد على رموز وخطاب سياسي تختلف عن تلك التي تميز «الريّس» العربي. ولكن كلاهما، وفق هذا الرأي، مثال عن السلطة التنفيذية في أقوى شكل لها وأقله حدوداً. وهذا يساعد في الحصول على مصادر دخل خارج الضرائب،

---

(٣٦) عادة ما يقال إن لمصر سلطة قضائية مستقلة. وللاطلاع على حجة مهمة في هذا الشأن، انظر: Nathan Brown, *The Rule of Law in the Arab World: Courts in Egypt and the Gulf* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997).

غير أنه على الرغم من بعض القبسات من النشاط المستقل المؤكد، إلا أن السلطة القضائية لا تمثل في الوقت الحالي كفة موازية كبيرة لسلطة الرئيس الدستورية. ففي قول «براون» نفسه لا تعمل السلطة القضائية لا على إقامة الشرعية الليبرالية المرتبطة بمعايير «سيادة القانون» ولا على إضفاء الشرعية على ممارسة الحكومة للسلطة. وعوض ذلك، فإنها قامت بوظيفة «سياسية»، «مانحة المزيد من السلطة للدولة المركزية حتى وإن كانت تضع قيوداً «ضعيفة أحياناً» على أفرادٍ وأصحابِ وظائف بعينهم» (ص ١٢٨).

سواء في شكل نفط أم ريوع منجمية أخرى أم في شكل مبالغ تُدفع مباشرة من الدول الأغنى حول العالم بحثاً عن الحلفاء. غير أنه حتى من دون هذه يمكن لزعيم خلاق ويتمتع بشخصية جذابة الإبقاء على قبضته بحزم على دفة سفينة الدولة ولا يزول إلا بوفاته، سواء وفاة طبيعية أم غير طبيعية.

لا شك في أن هناك بعض السمات الثابتة في السلطة التنفيذية الديكتاتورية التي يمكن تحديدها عبر البلدان والثقافات السياسية، غير أنه في كل حالة لا بد من أن يكون هناك تفسير ما لماذا أصبحت الترتيبات السياسية مصممة على هذا النحو. في أغلب الحالات التي تتضمن بالتأكيد العديد من تلك البلدان في أمريكا اللاتينية، تَضمن تركة الاستعمار ألا يكون هناك أبداً أي نموذج مؤسساتي لحكم متوازن أو مقسَّم على المستوى الوطني باستثناء ربما لمدة قصيرة وعلى الورق حين التحرر من الحكم الاستعماري، كما لم يتم أيضاً احترام سيادة القانون كثيراً في تاريخ أغلب هذه البلدان.

إذا كانت فترة الاستعمار البريطاني والفرنسي في العالم العربي تؤخذ على أنها نقطة البداية للتحليل، فإنه يمكن مدّ الملاحظة نفسها إلى دول كالعراق أو سوريا اللتين لم تكن لهما أي كفّة توازن مع السلطة التنفيذية في العصر الحديث. غير أنه إذا ما وجّهنا عدستنا التاريخية أبعد قليلاً، سيكون بمقدورنا أن نرى أنه في الحقبة العثمانية وقبلها دخلت هذه الأماكن في فلك نظام دستوري كانت فيه السلطات المتوازنة هي القاعدة وساد شيء شبيه جداً بسيادة القانون. ولا يمكن قول الشيء نفسه عن أمريكا اللاتينية في ظل الحكم الإسباني (أو قبله) أو أغلب الدول الإفريقية جنوب الصحراء تحت مختلف الأنظمة الاستعمارية التي وجدت فيها (أو قبلها).

وبالنظر إلى النظام الدستوري الإسلامي الكلاسيكي لتوازن القوى وسيادة الشرع، لماذا فشل هذا النظام في تجديد نفسه في الدول الحديثة في العالم الناطق بالعربية؟ والجواب الذي أودُّ اقتراحه يعكس حقيقة أن إزاحة الشريعة وأفول طبقة العلماء لم يتركا وراءهما قوة مؤسساتية قادرة على أن تكون بديلاً. وفي مثل هذه البيئة، لم يعد هناك حاجز لنمو سلطة تنفيذية لا تخضع للرقابة، ولا سيّما عندما تفشل في الوفاء بالوعود

الرئاسية. غير أن عدم الرضا العام هذا يفتقد إلى نقطة استقطاب مؤسساتية قد تسمح للمعارضة بتنظيم نفسها في بديل فاعل.

ويترتب عن هذا التحليل أن طبيعة النزعة الرئاسية في العالم العربي التي لا كابح لها ذات طابع مميز. وهي تعود بوجه خاص إلى التخلي عن النظام الدستوري الوحيد في الذاكرة الجماعية الشعبية الذي كان قادراً على توفير ما كان يبدو كعدالة، ألا وهي سيادة الشريعة التي يضمنها توازن سلطات دستوري. ومع فقدان الشريعة كقاعدة لشرعية الدولة وأفول طبقة العلماء التي كان دورها التاريخي دوماً هو المحافظة على الشرعية الدستورية فقدت مجموعة من المجتمعات الناطقة بالعربية القدرة على التخيل الجماعي لمقاومةٍ منظمة قوية لسلطة الدولة.

والمسألة ليست أن القواعد السياسية العربية أو الإسلامية تتسم بالخضوع بصورة مميزة، كما يُقال أحياناً، أو موجهة فقط نحو الاعتراف بالسلطة أو القوة، فقُرون من الحكم بواسطة الشرع الذي أضفيت عليه المشروعية بالشرع، تُكذِّب هذا التحليل. كما أنه ليس من المعقول أن يفكر المرء في أن الثقافة السياسية الإسلامية تُصدر حكماً، أحياناً يعزى إليها على أساس أنه قول مأثور، بأن «ستين سنة من الطغيان أفضل من يوم من الفوضى»[٣٧]. ومعنى هذا المَثل لا يعني أنه لا بد من تكبد معاناة طفيفة من الطغيان، بل إنه حتى النزر اليسير من الفوضى يعدّ أكثر تدميراً بكثير وبعيد المدى أكثر مما يُتصور (العراق تحت الاحتلال الأمريكي مثال جيد عن قوة هذه الملاحظة).

في الواقع، إن ما يطبع فشل المؤسسات والمجتمع في العديد من البلدان الإسلامية، ولا سيّما العربية، في مقاومة طغيان السلطة التنفيذية، هو تجربة فقدان طبقة الأشخاص الذين كانت وظيفتهم طوال قرون إفراد مكان لتلك المقاومة. وينطوي إضفاء الشرعية، مثلما قلت في الفصل الأول، على نزع الشرعية؛ فقد كانت الشريعة توفر نظرية لما كانت عليه

(٣٧) انظر على سبيل المثال: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، تحقيق وتعليق محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور (القاهرة: دار الأشهب، ١٩٧١)، ص ١٨٨.

وظيفة الدولة، وبالتبعية ما لم يكن للدولة أن تقوم به. وقد دمّر غيابها من خطاب الشرعية السياسية قُدرة البلدان العربية على مقاومة السلطة المستبدة غير المراقَبة. ويساعد هذا في تفسير قلة تحفيز سيادة القانون أو الحركات الديمقراطية في أغلب الدول العربية (يشكّل لبنان الاستثناء في السنوات الأخيرة).

إن الشعار الوحيد الذي استطاع تحقيق بعض الدرجة من قوة البقاء في البلدان الناطقة بالعربية، هو القول إن الحكومات الرئاسية تخلّت عن تعاليم الإسلام. وسيكون موضوع الفصل الثاني محاولة بيان كيف يمكن فهم الظاهرة الإسلاموية السياسية من حيث التطلّع إلى نظام دستوري يقوم على الشريعة ومكرّس لسيادة الشرع. أما الآن، فيكفي ملاحظة أن لغة الإسلاميين ونظرية مقاومة السلطة التنفيذية المتسلطة لا تأتي من فراغ، بل تنبع من معتقدات ومُثُل عليا يمكن تحديدها بأنها تتعلق بما يجب أن تكون عليه السياسة.

سابعاً: الاستثناء السعودي

هناك حالة فريدة في العالم العربي تمثّل الاستثناء الذي يجب أن يُستخدم لاختبار النظرية العامة للانهيار الدستوري التي كنت أرسم معالمها. تلكم هي حالة العربية السعودية، البلد الوحيد في العالم المسلم الذي يحافظ على صيغة ما يمكن التعرف عليها من النظام الدستوري الإسلامي الكلاسيكي، والبلد العربي الذي يشكّل فيه العلماء كفّة موازية للسلطة التنفيذية.

والمسألة بالطبع ليست للقول إن العالم المسلم السُّني كان سيكون أفضل لو أنه حافظ على هذا النظام الكلاسيكي. والعربية السعودية ليست، بأي معنى، نموذجاً للآخرين لمحاكاته. وهي ليست على طريق الديمقراطية الغربية، وليس واضحاً أبداً أنها تنحو إلى المَلَكية الدستورية. وأودُّ القول إن سبب هذا هو أن النظام الدستوري الكلاسيكي كان غير جاهز للتعامل مع تدفق عائدات النفط الذي يسمح للدولة السعودية بالتحكّم بالمجتمع بطرقٍ لم يسبق لها مثيل. وزيادة على ذلك، فإن المثال السعودي تأثر بصورة كبيرة بالقيم المميزة للعلماء السعوديين التي تختلف في بعض الجوانب

المهمة عن آراء تيار العلماء السائد طيلة التاريخ الإسلامي. ومع ذلك، فإن الحالة السعودية تبيّن كيف يمكن لسلطات دستورية متوازنة أن تعمل في العالم المسلم المعاصر، وكيف أنها تجعل العربية السعودية تختلف اختلافاً جوهرياً عن الدول العربية الأخرى.

والمكان الذي نبدأ به هو تاريخ السعودية الشاذّ(٣٨). لقد امتدّ الحكم العثماني في الجزيرة العربية على طول الساحل الغربي لشبه الجزيرة فقط بما في ذلك محافظة الحجاز حيث تقع مكة والمدينة. غير أنه لم يشمل داخل البلاد أو الساحل الشرقي الذي كان طوال أغلب القرنين الثامن عشر والتاسع عشر تحت حكم ما يسمّى الدولتين السعوديتين الأولى والثانية. وقد وقفت شبه الدولتين هاتين، الكيانين المستقلين المُتَمَرْكِزَيْن في السهل الأوسط للجزيرة العربية، الذي يعرف بنجد، في وجه الضغوط الخارجية أساساً؛ لأن الأمر لم يكن ذا قيمة للسلطان العثماني أو بالفعل لأيٍّ كان غيره أن يغزو المنطقة. وبالكاد، تجشم العثمانيون عناء التدخل في الشأن السعودي، باستثناء مثلاً في عام ١٨٠٢ عندما أهانت الدولة السعودية الإمبراطورية بالمغامرة في السهل وغزو مكة والمدينة. ولم يكن للسلطان العثماني باعتباره خليفة وحامي البقاع المقدسة من خيار آخر سوى الردّ، وأرسل في الأخير جيشاً هزم الدولة السعودية بحلول عام ١٨١٨ ونفى قيادتها، بل إن السلطان جعل أمير الدولة السعودية يُعدم في إسطنبول. وفي غضون سنوات قليلة بعد ذلك، حلّت الدولة السعودية الثانية محلّ الأولى هذه المرة بجعل حكمها مقصوراً على السهل، ومن ثمّ بقيت من دون أن تتدخل فيها الإمبراطورية إلى غاية هزيمتها في عام ١٨٩٠ على يد قبيلة محلية منافسة.

لم تكن الدولتان السعوديتان دولتين بالمعنى الحديث؛ إذ كان ينقصهما أغلب الجهاز الإداري الذي نربطه نحن باللفظ، وكانتا بالكاد تطمحان إلى احتكار العنف المشروع. وتعود أصولهما إلى عام ١٧٤٤ من خلال تحالف رجلين عظيمين هما محمد بن سعود، مؤسس العائلة المالكة، والشيخ

---

(٣٨) Madawi al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia* (New York; Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2002).

عن الدول المبكّرة (انظر ص ١٤ ـ ٣٧).

محمد بن عبد الوهاب، أحد أكثر الزعماء الدينيين تأثيراً في التاريخ الإسلامي الحديث. وقد وضعت العلاقة بين الرجلين أغلب مسار مستقبل التاريخ السعودي.

كان محمد بن سعود قائداً عسكرياً قَبَلِيّاً حقيقياً، ماهراً في فن الغارات ومتقدّماً في اهتمامه بالغزو أكثر من مجرد النهب. غير أنه كان بإمكانه أن يبقى شخصية مغمورة لو لم تتفتق عبقريته عن التحالف مع حركة محمد بن عبد الوهاب للإصلاح الديني. كان محمد بن عبد الوهاب يسعى إلى تطهير الإسلام مما كان يعتبره تراكمات الأعراف والثقافة الخاطئة والعودة إلى ما كان ينسبه إلى النبي محمد من نقاء العقيدة والممارسة. أما الذين عارضوا تفسيره فكانوا أعداء، بل وكفاراً. وكانوا يضمّون الشيعة الذين كان يعتبرهم مارقين، ولكن أيضاً السُّنة المتزمتين الذين كانوا يقومون بممارسات عُرفية؛ مثل التصوف، وعبادة الأولياء، أو زيارة قبور أسلافهم المشهورين. وكان القيام بمثل هذه الممارسات يعني؛ إحلال أشياء خارجية محل الحقيقة الإلهية الواحدة. وحتى الاحتفال بالمولد النبوي، وهو تقليد قديم، كان يهدّد بأن تحلّ عبادة النبي محل عبادة الله. وتمّ في ظلّ قيادة محمد بن سعود هدم الأضرحة وإلغاء التقاليد باسم وحدانية الله.

وكما اتضح، فقد جاء دافع الإصلاح هذا ليتيح سلطةً تحقّق الوحدة لقوة شبه الدولة وتضفي الشرعية عليها، وهو ما كان يمنحها الحياة. وبدلاً من الموافقة على مجرد سلسلة من الترتيبات والإصلاحات التي لا تعمر طويلاً، فإن الجمع القوي بين الوهابية والقوة السعودية كان قادراً على إقامة حكم دائم. وعندما توفي بن عبد الوهاب ومحمد بن سعود ترك كل واحد منهما عائلة حريصة على مواصلة الدور المميز في هذه الشراكة بين العلماء والأمراء. وتمّ تحويل هيبة الرجلين إلى علاقة مؤسساتية مستمرة؛ فالعلاقة بين آل سعود وآل الشيخ (كما كانت تسمّى عائلة عبد الوهاب) بقيت قائمة بعد الدولتين السعوديتين لتصبح في النهاية القوة التي تضفي الشرعية وتقف وراء الدولة السعودية الحديثة.

عادة ما يؤرَّخ للدولة السعودية الحديثة بالعام ١٩٠٢، عندما استعاد عبد العزيز بن سعود الرياض وأعاد بسط السيطرة على السهل الأوسط.

وابن سعود هذا الذي سيصبح معروفاً أكثر من سابقه، محمد بن سعود، صعد إلى الساحة في عام ١٩٢٥ عندما غزا منطقة الحجاز الغربية، بما في ذلك مكة والمدينة ملحقاً الهزيمة بالملك حسين بن علي.

وعلى خلاف ابن سعود في ذلك الوقت، كان الملك حسين معروفاً أصلاً في العالم باعتباره شريف مكة وقائد الثورة العربية التي كان «ت. إ. لورنس» (T. E. Lawrence) قد شجّعها (واستغلّها). وباعتبار وجوده الدائم في الدوائر الدولية، اكتسب حسين صداقة البريطانيين من خلال جهوده ضد العثمانيين في الحرب العالمية الأولى. وكمكافأة على ذلك، منح البريطانيون عائلته مَلَكيات العراق وسوريا والحجاز والضفة الغربية بعد هزيمة العثمانيين. وبعد أن أنهى أتاتورك الخلافة في إسطنبول في عام ١٩٢٤ بيومين، أعلن الحسين نفسه خليفة له سلطة على كل العالم المسلم. وفي غضون بضع سنوات، لم يعد الحسين زعيماً حتى على الحجاز بعد أن هزمه ابن سعود.

ومن ثمّ، حتى ولو ضمت الدولة السعودية الحديثة من الناحية الرمزية إقليماً مهماً كان في السابق تحت سلطة الإمبراطورية العثمانية، فإنها كانت فريدة في كونها لم ترث قواعد سياسية من تلك الإمبراطورية، كما أنها لم تخضع أبداً لوصاية خارجية تضاهي الاحتلال. وأدّى هذا التاريخ، مع ما صاحبه من ميراث العلاقة الوثيقة بين السلطة التنفيذية والعلماء في الدول السعودية السابقة، إلى بروز شكل من الحكم مختلفٍ جداً عما تمّ الحصول عليه في أماكن أخرى في المنطقة[٣٩].

فمن جهة، لم تعتمد الدولة السعودية منذ تشكُّلها إلى اليوم دستوراً مكتوباً أبداً. وهذا وجهُ شبهٍ مع النظام الدستوري الإسلامي التقليدي الذي لم تكن فيه حاجة إلى دستور ليحدد أن السلطة الرسمية للدولة تُستمد من تطبيقها الشريعةَ كما يفسرها العلماء. ففي العربية السعودية، كان العلماء هم الذين يعارضون دوماً أي دستور مكتوب يدركون أنه لن يؤدي إلا إلى تقليص أهميتهم. وحتى ولو دعت مثل هذه الوثيقة إلى مجرد الإعلان بأن الشريعة

---

(٣٩) عن البنية الدستورية والقانونية السعودية، انظر: Frank Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia* (Leiden: Brill, 2000).

هي السلطة النهائية، فإن فِعْل الإعلان يمكن أن ينطوي على أن الإعلان ضروري، ومن ثمّ يقوّض الفرضية الأساس وهي سمو شرع الله[٤٠].

ومن جهة أخرى، على الرغم من أن الملك السعودي لم يعلن نفسه خليفة أبداً، إلا أن الجميع يفهم أن أساس سلطته هو القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما تحدّده الشريعة. والنتيجة أن الملك السعودي تنقصه سلطة التشريع. وغنيٌّ عن القول إنه لا وجود أيضاً لأي هيئة تشريعية أخرى. والشرع بمعنى الكلمة هو ما يفهم العلماء، باستعمال عملية التفسير، أن الله أمر به. وقد أصدر الملك طبعاً تنظيمات إدارية، كما كانت عليه الحال دوماً في مسار التاريخ الدستوري الإسلامي. وبالقدر الذي كانت فيه العربية السعودية تقنّن «القوانين»، فإنها كانت تتمثل في تنظيمات إدارية لا تعارض الشريعة ولا تسمو عليها. غير أن الشريعة نفسها في العربية السعودية غير مقنّنة، وفي ظل الأحكام الدستورية كما هي موجودة اليوم لا يمكن تقنينها من دون إزاحة العلماء من مكانتهم.

وطبقة العلماء في السعودية، من الناحية الرسمية، مستقلة عن الدولة. وعلى الرغم من أن المحاباة التي تيسّرها عائدات النفط أضرت في نواحٍ كثيرة بهذه الاستقلالية، إلا أن العلماء مبدئياً، كمجموعة، لا توظفهمُ الحكومة ولا يقعون تحت سلطتها. والدخول إلى جماعة العلماء قائم على أساس تأهيل علمي معرفي منظم في حدّ ذاته، ليس بمنح إجازات فقط من المؤسسات التعليمية التي تموّلها الدولة، ولكن على التقدير غير الرسمي من جماعة العلماء ومنح رخصة رسمية من مفتين كبار لإصدار فتاوى. وعلى الرغم من أن الدولة السعودية لا تعرف منصب المفتي الأكبر، إلا أن الدولة مقيدة، إلى درجة كبيرة، بالشهرة العلمية عندما تُعيِّن عالماً في هذا المنصب. والأكثر من ذلك، ليست للمفتي الأكبر سلطة أكبر من أيِّ مُفتٍ آخر في ما يتعلق بالطبيعة الملزمة لفتواه. ويتمّ انتقاء القضاة في العربية السعودية من بين العلماء المؤهلين، ما يؤكد آلية تقليدية أخرى للمحافظة على سيطرة العلماء على مضمون الشرع. والشكّ التقليدي السائد بين طبقة

---

(٤٠) Abdulaziz H. Al-Fahd, «Ornamental Constitutionalism: The Saudi Basic Law of Governance,» *Yale Journal of International Law*, vol. 30 (Summer 2005), p. 375.

العلماء بشأن الخدمة القضائية معروف، على الرغم من أنه يمكن القول إنها تُنتهك أكثر مما تحترم بما أن خدمة الحكومة توفّر درجة من الراتب لم يكن من الممكن تصوره قبل تدفّق عائدات النفط.

والأكثر أهمية لتوطيد مكانة العلماء في النظام الدستوري هو أنهم يحافظون على هُويتهم باعتبارهم حماة الشريعة وطبقة الأشخاص الذين يملكون سلطة منح الشرعية للدولة أو سحبها منها. والقرارات المهمة المتعلقة بالسياسات التي يتخذها جهاز الدولة تتطلب تبريرها بفتوى. ربما الحالة الأكثر شهرة هي الفتوى التي أصدرتها لجنة تتكون من المفتي الأكبر الراحل عبد العزيز بن باز التي تسمح بنشر القوات الأمريكية على الأراضي السعودية خلال الحرب الأمريكية على العراق؛ لإرغام صدام حسين على الخروج من الكويت في عام ١٩٩١. وأصبحت هذه الفتوى مشهورة، لسبب مثير للسخرية، وهو أن أسامة بن لادن تحدّاها صراحة في أول تصريح علني كبير في مساره[٤١]. غير أن الفتوى، بأخذها على علاتها، كانت تعكس منطق الحاكم، وهو أنه حتى القرارات الأساسية التي تتعلق بالأمن الوطني كانت في حاجة إلى إقرارها من سلطة العلماء إذا ما أريد لها ألا تنتقص من شرعية الدولة.

والأمثلة البارزة الأخرى لسلطة العلماء قد توجد في مسائل السياسة الداخلية التي تنطوي، استناداً إلى العلماء، على الشريعة. وكان ابن سعود نفسه يسعى إلى الحصول على ترخيص رسمي من العلماء لإدخال اللاسلكي إلى المملكة، ومثل هذه الوسيلة لم تكن بالطبع موجودة في عهد النبي[٤٢].

---

(٤١) للاطلاع على نص الفتوى وتحليل معلّل تاريخياً ودقيق، انظر: Abdulaziz H. Al-Fahd, «From Exclusivism to Accommodation: Doctrinal and Legal Evolution of Wahhabism,» *New York University Law Review*, vol. 79, no. 485 (2004), pp. 515-519.

وللاطلاع على رد فعل بن لادن، انظر الترجمة، في: *Messages to the World: The Statements of Osama Bin Laden*, edited and introduced by Bruce Lawrence; translated by James Howarth (London; New York: Verso, 2005), pp. 4-14.

(٤٢) John S. Habib, *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and Their Role in the Creation of the Sa'udi Kingdom, 1910-1930*, Social, Economic and Political Studies of the Middle East; v. 27 (Leiden: E. J. Brill, 1978), pp. 122-123.

رفض العلماء الحكم في غياب سابقةٍ، غير أن ابن سعود مع ذلك قام، من شدة الحذر، بمنع «استعمال المذياع والتلغراف في بعض أجزاء المملكة» (ص ١٢٣).

ومؤخرا جداً، قاوم العلماء بصورة فاعلة ومكثّفة منح رخصة للنساء لقيادة السيارات في العربية السعودية[٤٣]. وهي مشكلة أدت إلى حرج كبير للحكومة في الخارج، ويُحتمل أن يكون الحاكم حريصاً على التخلّص منها إذا استحال الحصول على رضا كافٍ من جماعة العلماء.

في بعض النواحي، قد تكون مكانة الحاكم تجاه العلماء أضعف مما كانت عليه مكانة الحاكم في الدولة الإسلامية الكلاسيكية في علاقته بالعلماء الذين كان عليه التعامل معهم. لم يكن آل الشيخ مجرد مُضفِي شرعيةٍ لاحِق، بل جزءاً من القوة الكبيرة التي جاءت بآل سعود إلى السلطة في المقام الأول. والعلماء السعوديون أكثر من مجرد علماء، إنهم فاعلون وحلفاء قبليون تقريباً لآل سعود. وبطريقة ليست عديمة الأهمية إذن، يُعدّ العلماء السعوديون فعلاً جزءاً من الطبقة الحاكمة. وإذا كان يقال أحياناً إن العائلة السعودية الحاكمة بأمرائها السبعة آلاف يجب أن يُنظر إليهم كحزب سياسي، إذاً يمكن النظر إلى العلماء السعوديين ربما كجزء من ذلك الحزب؛ أي دائرة خاصة من المثقفين وأهل الدعاية المكرَّسين للمحافظة على مكانتهم هم من خلال دعم الدولة السعودية.

ويا لها من دولة. كما لو أن تاريخ ابن سعود وذريته لم يكن مميزاً وغير عاديّ بما يكفي؛ فالعربية السعودية أيضاً شاذة في كونها مكان وجود أكبر احتياطات نفط ثابتة في العالم[٤٤]. والمؤكّد أن ابن سعود لم يكن يسعى إلى الهيمنة على الجزيرة العربية من أجل النفط. وكحكام إمارات الخليج الأخرى الأوائل الذين يتقاسمون اليوم ثروات النفط في المنطقة، قام ابن سعود بالغزو لأسباب خاصة به ومن دون أن يعلم ما ستأتي به الغزوة من ثروة هائلة في النهاية. غير أنه طيلة القرن العشرين، مع اكتشاف المزيد والمزيد من النفط الذي يمكن الوصول إليه بثمن بخس، وبما أن النفط أصبح ضرورياً بصورة متزايدة لاقتصادٍ

---

(٤٣) بشأن حركة النساء السائقات ورد الفعل، انظر: Al-Rasheed, *A History of Saudi Arabia*, pp. 166-168, and Al-Fahd, «Ornamental Constitutionalism: The Saudi Basic Law of Governance,» p. 383.

(٤٤) Rachel Bronson, *Thicker Than Oil: America's Uneasy Partnership with Saudi Arabia* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

عالمي ينمو بسرعة، كانت الدولة السعودية قادرة على تحقيق عائدات على نطاق خارق حقاً بحسب الفرد. وإضافة إلى ذلك، وعلى خلاف بعض البلدان كالولايات المتحدة، حيث كان عمالقة النفط الأوائل أفراداً من الخاصة مثل آل روكفلر (Rockfeller)، كان النفط في السعودية يعود دائماً إلى خزانة الدولة فقط.

وعلى الرغم من أن آل سعود أنفقوا بسخاء على رفاههم الخاص، فقد تم إنفاق حصة كبيرة جداً من عائدات الدولة الضخمة على توطيد سلطة الدولة السعودية. وتتجاوز إنفاقاتها كثيراً البنية التحتيّة؛ إذ تشمل إقامة مجموعة واسعة من الهياكل المؤسساتية يتم تمويلها إما مباشرة من الحكومة أو بواسطة أفراد من العائلة الحاكمة الذين يوظفون مجتمِعين شريحة واسعة من المجتمع السعودي. طبعاً، من شأن مثل هذه البنية التي تجمع الحكومة والاقتصاد والمجتمع أن تخضع لتقلبات سعر النفط في الأسواق العالمية. فعندما تنخفض أسعار النفط، يشعر بالانهيار كل من يعتمد على تمويل الدولة المباشر أو غير المباشر. ومع ذلك، عندما يرتفع سعر النفط تمارس الدولة السعودية تأثيراً في الأعمال اليومية للمجتمع السعودي يمكن ألا يُضاهى في أي بلد في العالم.

وتعدّ طبقة العلماء محصّنة على الإطلاق من هذا التأثير، فالعلماء الذي يعملون في وظائف حكومية رسمية يتلقون رواتب مثلما كانوا على مرّ التاريخ الدستوري الإسلامي. والعلماء الذين يكونون خارج الحكومة رسمياً يتلقّون على الرغم من ذلك إعانات من مؤسسات أكاديمية هي في الواقع تحت سيطرة الدولة. وفي أيّ لحظة، يمكن للدولة زيادة ثروة أي عالم بعينه إلى مستويات لم تكن متصورة سابقاً. وعلى المنوال نفسه، قد تقوم الدولة، بداعي الحذر، بتنزيل رتبة العلماء الذين تنحرف آراؤهم كثيراً عن الخط المحبذ وحتى إيداعهم السجن.

ويمكن للمرء أن يخمّن بأن قوة الدولة الخارقة في خلق اقتصاد وحوافز أخرى لطبقة العلماء تسمح لها بابتلاع الدور المستقل التقليدي الذي قام به أولئك العلماء في ظل صيغة سعودية للدستور الإسلامي الكلاسيكي. وهذا ما قاله بالضبط بعض منتقدي طبقة العلماء السعودية،

وأسامة بن لادن منهم، مشددين على أن الأحكام المعتدلة أحياناً من المفتي الأكبر وشركائه تعكس قلة استقلاليتهم عن تأثير الدولة. إلا أن الادعاء مبالغ فيه. ستكون الدولة السعودية في حالات كثيرة سعيدة بتقليص تأثير العلماء. ولكن ممارسة شراء ذمم العلماء تبدو أكثر دقة وتعقيداً مما تبدو عليه أول وهلة. فالعلماء في السعودية يعدّون بصورة ما مشاركين في جهاز الدولة، ما يجعل تهميشهم صعباً على «الدولة». وشرعية المَلَكية مرتبطة بعمق في صلات تاريخية بالعلماء، بحيث إن استمالتهم يجب أن تتم بحذر شديد.

والمجال الذي يختلف فيه النظام الدستوري اختلافاً بصورة جذرية عن النظام الكلاسيكي لا يكمن في العلاقة الثنائية بين الحاكم وبين العلماء، ولكن في العلاقة الثلاثية التي تربط الحكام والعلماء والمحكومين. في النظام الكلاسيكي، كما قلت سابقاً، كانت ضرورة فرض الضرائب أحد الأسباب الرئيسة كي نعرف لأيّ سببٍ كان الحكام في حاجة إلى إقامة شرعيتهم والمحافظة عليها. غير أنه في مملكة النفط السعودية، لا يعدّ فرض الضرائب، على الأقل على المواطنين العاديين، ذا معنى بالنسبة إلى قدرة الدولة على زيادة العائدات التي تحتاج إليها للعمل. وبدلاً من جمع عائد من المواطنين من أجل تمويل السلع العامة، يمكن للدولة ببساطة أن تعتمد على هبة موارد النفط[٤٥]. والنتيجة أن الدولة لا تحتاج إلى المحافظة على نوع من العلاقة مع مواطنيها يكونون فيها مستعدّين لفتح جيوبهم وتحويل مالهم المحصل عليه بأيديهم إلى حكومة مدينة لهم بخدمات مقابل ذلك. ففي دولة تأتي فيها العائدات، ليس من ثروة المواطنين، بل من قاعدة الأصول المستقلة للدولة سيكون المواطنون مستعدين لقبول أي حكومة لديهم ما لم يكن هناك خيار أفضل. وليحدث ذلك؛ يجب أن تكون الحكومة الحالية إما قمعية إلى درجة يبدو معها خيار آخر مرغوباً فيه، أو أن

(٤٥) بشأن ثورة النفط وإرساء الديمقراطية، ظهرت كتابات مهمة تناقش ما يسمى لعنة المورد. انظر على سبيل المثال: Michael Ross, «Does Oil Hinder Democracy?,» *World Politics*, vol. 53, no. 3 (April 2001), pp. 325-361.

تكون هناك أيديولوجيا خارجية قوية جداً، بحيث تطعن في شرعية الحكومة في أذهان المواطنين[٤٦].

ويكمن مفتاح فهم البِنية الدستورية للدولة السعودية في مقارنته بنظام الدولة الإسلامية الكلاسيكية في أن ثروة النفط تُقلِّص بشكل كبير جداً من خشية الحاكم من أن تؤدي انتفاضةُ الشعب إلى انقلاب أو ثورة. وهذا لا يعني أن الحكام على ثقة تامة بأنه لن تتم إزاحتهم، ولا سيّما من أفراد آخرين من العائلة المالكة. وكما في الترتيب الدستوري الإسلامي، فإنه يجب الإبقاء على العلماء بالضبط حتى لا يدعموا صراحة أو ضمناً جهود آخرين يطالبون بالعرش. لكن الشرعية الشعبية التي يحتاج إليها الحاكم ـ وكان العلماء تقليدياً يساعدون الحاكم في المحافظة عليها ـ هي ببساطة أقل أهمية بكثير في دولة تقدم الثروة لمواطنيها بدلاً من جمعها منهم في شكل ضرائب.

ومن ثمّ، يبدو أن قدرة العلماء على حماية سيادة الشرع في الدولة السعودية المعاصرة أضعف بكثير مما كانت عليه في الدولة الإسلامية التقليدية. والاختلاف هو أن العلماء أقل فائدة بكثير للحكام مما يكونون عليه في دولة ليست لها ثروة نفطية هائلة. ويبقى العلماء فاعلين مهمين في النظام الدستوري السعودي، وبالفعل أكثر أهمية في أي بلد سُنّي موجود حالياً. وهم يبقون محتفظين بشبه استقلالية على الرغم من قدرة الدولة الخارقة على شراء ذممهم. ويعود ذلك في جزء كبير منه إلى دورهم التاريخي المميز باعتبارهم شركاء تقريباً في تحديد شرعية الدولة وسبب وجودها. غير أنه بما أن الشرعية الشعبية ليست ضرورية بشكل كبير، فإن

---

(٤٦) حالة الثورة الوحيدة في التاريخ الحديث في مملكة نفطية هي حالة إيران التي سأناقشها لاحقاً. ولأغراضنا الآن، ستكفي الإشارة إلى أن الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩ كشفت عن كِلا العنصرين وأن ذكرى سقوط الشاه ليست أبداً بعيدة جداً عن أذهان العائلة السعودية المالكة. وعلى خلاف إيران، تنقص السعودية طبقة وسطى كبيرة وواثقة من نفسها يمكن أن تضيق ذرعاً من قيام العائلة المالكة باستهلاك الكثير من ثروة الأمة. وبذلت الحكومة السعودية الكثير حتى لا يشعر أفقر السعوديين بالضياع الذي لا بد من أن الطبقة الإيرانية الدنيا التي تدفقت لدعم آية الله روح الله الخميني كانت تشعر به. وعلى خلاف إيران، أيضاً في ظل الشاه، بذلت الحكومة السعودية كل ما في وسعها للحفاظ على علماء الدين قريبين منها.

لقدرة العلماء التقليدية في المساعدة على توفيرها تأثيراً أقلّ مما كان يمكن أن تكون قد فعلته في حالة غياب تأثيرات ثروة النفط الضارة.

وبمقارنة النظام الدستوري السعودي بالدستور الإسلامي التقليدي، فإنه يشكّل صورة في مرآة مشوهة؛ فكل العناصر المألوفة موجودة، إلا أن النفط غيّر حجمها وموضعها وعلاقتها المتبادلة وأثّر فيها. وفي هذا المعنى لا تكشف العربية السعودية عن النظام الدستوري الذي كان يمكن أن يكون، ولكنها تكشف عمّا يحدث عندما تبقى بِنى النظام الدستوري الكلاسيكي في ظلّ ظروف جديدة تماماً، بدلاً من أن تجعل مكانها بِنية جديدة ملائمة أفضل للعصر الحديث.

الفصل الثالث

نهوض الدولة الإسلامية الجديدة

أولاً: الإسلاموية بوصفها أيديولوجيا حداثية

إنه لأمر غير عادي بشأن سقوط الدولة الإسلامية الكلاسيكية ألّا يخوض العلماءُ، أكبرُ المدافعين عنها وجماعةُ المصالح التي ستفقد أكثر من تدميرها، المعركةَ اللازمة لجلب الانتباه إلى المأساة الدستورية التي ستتبع. وعلى القدر نفسه من الأهمية، فإن الدعوة إلى العودة إلى دولة إسلامية، عدا الاستثناء المهم للعالم الشيعي، لم تكن بقيادة علماء يدْعون إلى إعادة النظام القديم ومكانتهم فيه. وبدلاً من ذلك، جاءت الدعوة في العالم المسلم السُّني إلى إنشاء دولة إسلامية يحكمها الشرع الإسلامي من حركات سياسية رئيسة تعرف بالإسلامويّة. وقد أُنشئت الحركة الإسلاموية من التيار السائد الأكثر تأثيراً، حركة الإخوان المسلمين العالمية، في مصر في عام ١٩٢٨. وتعدّ اليوم حركات إسلاموية من مشارب متعددة فاعلةً أساسيةً من المغرب إلى الجزائر مروراً بفلسطين والأردن ولبنان لتسلك طريقها إلى أفغانستان وباكستان وحتى جنوب شرق آسيا. والوجوه الأكثر أهمية للإسلاموية في العصر الحديث لم يكونوا تقريباً علماء من حيث التكوين، بل كان أغلبهم مسلمين تعلموا في الفنون الغربية، ولا سيّما العلوم[1]،

(١) وهي نقطة سبقت الإشارة إليها في المجلدات الخمسة من: Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *The Fundamentalism Project*, 5 vols. (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991-1995).

ووجدوا في الإسلام لغة للتعبير عن الإحباط العميق من النظام السياسي، ورؤيةً ذات وقْع قوي للكيفية التي يجب إصلاح ذلك النظام بها.

لماذا لم يشكّل العلماء حركة قوية أو دائمة من أجل دولة إسلامية، ولا سيّما عندما، كما سنراه، لا يقوم معاصروهم من الشيعة بالدعوة إلى دولة إسلامية فقط، بل ينشئون واحدة في إيران؟ وللإجابة عن هذا السؤال، من المفيد تناول الطريقة المهمة التي تختلف فيها النظرية الدستورية للإسلام السياسي الحديث عن نظرة الإسلام الكلاسيكي. لقد نما النظام الدستوري الإسلامي من تطور وتفاعل المؤسسات التي كان لها أساس في طرائق الحياة والحكم المألوفة التقليدية والعرفية. وكانت هياكلها عضوية وعلاقتها بالدولة تكافلية.

وعلى العكس من ذلك، تعدّ المقترحات الدستورية للإسلاموية نتاج أيديولوجيةِ القرن العشرين في معناها الأبرز. فعلى غرار الشيوعية والقومية، تعدّ الإسلاموية حركة تسعى إلى الإمساك بزمام الدولة القائمة، ثم تحويل المجتمع من خلال برنامج مبادئ وقوانين قادرة على تنفيذها بمرسوم. وكحركة أيديولوجية، تتباهي الإسلاموية بقدرتها على إقامة شيء جديد وصافٍ، وهو تحقيق مثال مجرد يمكن إيجاد مضمونه في كتب مدونة وليس في الحكمة والمعرفة الجماعية لطبقة اجتماعية بعينها. وعلى غرار الأيديولوجيات البارزة للقرن العشرين، تدعو بشراسة الإسلاموية إلى المساواة[٢].

والدافع إلى معاملة كل الناس، أو على الأقل كل الرجال، على قدم المساواة في إقامة نظام سياسي جديد أمر يتوافقُ بصعوبة مع فكرة العلماء باعتبارهم طبقة مميزة من مهنيين مدربين بيدهم الوصول إلى مضمون المشيئة الإلهية المعبّر عنها في الشرع. وهذا يساعد في تفسير لماذا لم تسْعَ

---

(٢) ومن ثمّ، فإن مشروع أرضية حزب الإخوان المسلمين المصري يؤكد مساواة كل المواطنين ويرفض أي تمييز على أساس الدين، أو الجنس أو العرق؛ الحركة الدستورية الإسلامية «من نحن»، لقد وردت مساواة المواطنين أمام القانون باعتبارها واحداً من أهدافهم الاستراتيجية، <http://icmkw.or/about_us.aspx>.

ليس هناك أي عدم توافق بين نزعة المساواة والاعتماد على الطليعة الأيديولوجية مثلما قد تؤكده أمثلة الشيوعية والحركة النسوية.

الإسلاموية إلى استعادة العلماء مكانَتهم التقليدية كجزء من برنامجها الدستوري، ولماذا لم يسْعَ فعلاً العلماء أنفسُهم أبداً أيضاً، باستثناء العالم الشيعي، إلى استعادة ذلك. وبمجرد أن حَرَم إدراج الشرع في الدولة العلماء من دورهم كحماة للنظام الشرعي، اختفى معه ادعاؤهم المتميز لمركز عالٍ، وهو المعرفة المتخصصة بالتقليد الشرعي الإسلامي. والتخلّص من المجال الرئيس للعلم، جعل العلماء يبدون بلا هدف تقريباً تاركاً لهم قليلاً من القضايا لإدارتها تتعلق بالتقوى الشخصية. وبذهاب سبب أهميتهم، فسح العلماء المجال لضغط نزعة المساواة التي أدّت مثل هذا الدور الحاسم في كل قارة في تاريخ القرن العشرين.

وما زاد الطينة بلّة أن صلاحيتهم المحدودة في مجال قانون الأسرة جعلتهم يبدون بلا أهمية للنظام السياسي الواسع. لم يكونوا موظفين فحسب، بل كانوا موظفين في خدمة الحكم في ما كان يُنظر إليه على أنه المجالُ الشخصيُ ذو الأهمية نسبياً. وفي هذا الظرف الضيق، توقف العلماء السُّنة عن تشكيل دائرة سياسية يمكن لحركةٍ سياسيةٍ أن تنتظم حولها. ومن وجهة نظر الإسلاميين، بدا أن العلماء لم يعودوا ضروريين لتفسير الشرع الإسلامي وتطبيقه.

كان الإسلاميون الأوائل ـ منهم رجال مثل حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، وسيد قطب منظر الإسلام السياسي الأكثر تشدداً وربما الأكثر تأثيراً ـ مدفوعين في جزء كبير بالانهيار الظاهر للنظام الإسلامي في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى. لقد كانوا يريدون أولاً وقبل كل شيء استعادة المجتمع الإسلامي إلى مكانته الحقيقية في العالم، ولأنهم وجدوا أن الخلل في المجتمع الإسلامي تسبب فيه التخلي عن الدين في حدّ ذاته، فقد سعوا إلى إعادة الإسلام إلى دور أساس في الحياة من أجل تحسين الحالة العامة للمجتمع المسلم.

وبالنسبة إلى الإسلاميين فقد وُضع الإسلام في خدمة مشروع أوسع للبعث والإصلاح المجتمعيين. ولم يتم تصميم جماعة الإخوان المسلمين من بدايتها لتكون مجرد جمعية دينية، ولا حتى أن تكون كذلك أساساً، بل إنها كمنظمة شاملة تنطوي على نشاطات اجتماعية وسياسية وتربوية

وحتى رياضية[٣]. وفي هذا الصدد، فقد حاكت جماعةُ الإخوان المسلمين وذهبت أيضاً أبعد من الإخوانية الصوفية التقليدية، وهي تنظيمٌ دينيٌّ ذو سمات إخوانية. لقد كان التضامن الاجتماعي سمة لكلٍّ منهما، ولكن تنظيم جماعة عن وعي للرقي بأعضائها وبالمجتمع ككلّ كان المشروع العصري المميز للإخوان المسلمين.

إذاً، وجد الإسلاميون في الإسلام أداة سياسية اجتماعية ملائمة للعصر الحديث. غير أن النصوص التقليدية للشرع والفقه الإسلاميين لم تَصِفه على ذلك النحو، ولا وَضع العلماء مفهوماً للإسلام في هذه الألفاظ المهمة والاستشرافية. وكان الحل لدى الإسلاميين يكمن في العودة إلى الوراء قبل تطور «العلوم الدينية» التي تَخصَّص بها العلماء، العودة مباشرةً إلى المصدر العظيم الملهم؛ ألا وهو القرآن نفسه.

لقد كانت العودة إلى القرآن باعتباره الركن الركين للإسلام الصحيح يتسق إلى درجة ما مع التقليد الإصلاحي في الإسلام الذي مفاده أنه يظهر بعد أجيال عدة شخص أو حركة «لتجديد» الإسلام بتحريره من الشوائب والخزعبلات. ومحمد بن عبد الوهاب الذي قدّمناه في الفصل الثاني، مثال جيد لهذا النموذج. كان هناك فعلاً بعض التشابه بين الإسلاموية والوهابية، وهو ما كان كافياً للحكومة السعودية في أوقات متعددة في القرن الماضي لتمنح دعمها الفاعل لبعض الإسلاميين على الرغم من الاختلافات العميقة بين رؤيتيهما للعالم. وفي الوقت نفسه، رغم أن الإسلاميين لن يعترفوا بالتأثير، إلا أن توجه الإسلاموية إلى القرآن كان يحمل نوعاً من الشبه مع البروتستانتية، ولا سيّما نظرية «بالكتاب المقدس فقط» ورفض التفسيرات الكنسية للقانون والدين التي وضعتها الكنيسة الكاثوليكية الرومانية عبر القرون[٤].

---

(٣) بشأن التاريخ الفكري المبكر للإخوان المسلمين، ولا سيّما موقفه المعقد من العلماء، انظر: **Ibrahim M. Abu-Rabi?, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World*, SUNY Series in Near Eastern Studies (Albany, NY: State University of New York Press, 1996), pp. 62-91.**

انظر وصف نطاق نشاطات الإخوان المسلمين في: **«Who Are We,» < http://icmkw.or/about_us.aspx >.**

(٤) لقد تعرض الإسلاميون لأفكار بروتستانتية بصورة غير مباشرة، تمت تصفيتها من خلال =

وفي القرن الماضي، كان الإسلاميون مستعدّين للالتفاف على بعض جوانب التقليد التي دخلت بين النبي والعصر الحديث، بل وحتى تطليقها الضمني. وبوجه خاص، ولأسباب سياسية براغماتية، كان الإسلاميون يريدون التخلص من احتكار العلماء للشريعة ومؤسساتها. وتعكس هذه الرغبة اختلافاً أساسياً جداً بين الإسلاميين والحركات التقليدية أكثر مثل السلفية المستلهَمة من السعودية اللصيقة أكثر بكثير بتيارها الخاص بها من التقليد الشرعي الإسلامي. وباعتبار أن الإسلاميين ليسوا علماء في حدّ ذاتهم، إلا أنهم يسعون في المقابل إلى عالَم مستمد من الإسلام. والشرط اللازم لهذا المثل الأعلى هو أن يتصور المرء وجود قيم ومُثل إسلامية يمكن تحديدها وتطبيقها من دون الاعتماد على العلماء.

وللقيام بذلك، يعتمد الإسلاميون على فكرة أن الفرد يمكنه تفسير القرآن بنفسه، حتى ولو كان ذلك ضدّ سلطة العلماء. والإسلام، على خلاف الكاثوليكية، لم يَقصِر أبداً رسمياً تفسير النصوص على العلماء، ولكن في الممارسة، كان ما يحدّ من الوصول إليه هو التعليم المكثف في العلوم الدينية التي كانت ضرورية للفرد ليصبح ملمّاً بتقليد التفسير. وفي حالة التفسيرات الشرعية، كان إصدار آراء رسمية مقصوراً على مفتين معتمدين.

لقد انطلق الإسلاميون ليعكسوا هذا المسار. ومن الإنصاف القول إنهم حققوا نجاحاً كبيراً في هذه الصدد. هناك مجموعة آراء في المعسكر الإسلامي بشأن هذه المسألة مع وجود إسلاميين أكثر ليبرالية مستعدين لتعديل تعاليم العلماء حتى في المسائل المتعلقة بقانون الأسرة. ولا يزال الإسلاميون المحافظون أكثر يحتفظون بدورٍ للعلماء في الولاية المحدودة

= عيون الحداثة الغربية، وهي ذاتها نتاج الجمع بين أيديولوجية حركة الإصلاح والنزعة الكلاسيكية للنهضة. والمصدر الآخر الممكن هو التبشير البروتستانتي الذي أنشأ مؤسسات تعليمية مثل الجامعة الأميركية في بيروت والقاهرة اللتين قامتا بأدوار كبيرة في ميلاد القومية العربية. انظر: Heather J. Sharkey, *American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire*, Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008).

للقضايا المتعلقة بالشعائر. غير أنه عموماً، على الرغم من أن الإسلاميين السُّنة يحترمون العلماء شخصياً، إلا أن أغلبيتهم العظمى تعتقد أن القيم الإسلامية التي توجِّه سلوك الدولة ليست في حاجة إلى أن يحددها العلماء أو حتى أن تُستمد من التقليد العلمي الكلاسيكي. وبدلاً من ذلك على المؤمن العادي البحث في نص القرآن وسنن الأحاديث الأكثر حجّيّة من أجل تفسيرها لتحديد مبادئ الإسلام التي يمكن تطبيقها على سلوك الدولة بما في ذلك حتى القرارات القانونية للدولة.

وكان هذا يعني في الممارسة أنه عندما يدعو الإسلاميون إلى الشريعة كما يفعلون دائماً، فإنهم لا يدعون إلى استعادة النظام الشرعي الإسلامي التقليدي بالكامل تحت إشراف العلماء الذين كانوا تقليدياً يحددون النظام ويتحكمون به. وتدعو الأرضيات السياسية للإسلاميين بشكل حاسم إلى سيادة الشريعة. وهذه هي سمتهم الأكثر بروزاً وتميزاً فعلاً[٥]. غير أنهم لا يدعون إلى إقامة نظام إسلامي شرعي مزود بعلماء مدربين يضطلعون بإدارة العدالة. وعلى الرغم من الأهمية البارزة لبعض العلماء المعاصرين في دور المستشارين الروحيين للإخوان المسلمين، استناداً إلى الإسلاميين، فإن الوظائف المؤسساتية الأساسية في الدولة الحديثة ـ الوظائف التنفيذية والتشريعية والقضائية والإدارية ـ لا بد من أن يتبوأها موظفون تعيِّنهم الدولة من غير العلماء.

وبعبارة أخرى، لا يمكن أن يكون نموذج الإسلاميين أبعد من استعادة العلماء إلى مكانتهم التقليدية. إنه في الواقع يقوم على تعويض هؤلاء العلماء بمسلمين عاديين علمانيين يجب أن يسترشدوا بتفسيرهم هم، غير القائم على معرفة العلماء، للتقليد الإسلامي. وبينما يسعى الإسلاميون عادةً إلى تأهيل كل أجزاء الحكومة بموظفين مناصرين وذوي توجه إسلامي من أجل الدفع قُدماً بصيغتهم الخاصة للقيم الإسلامية،

---

(٥) انظر على سبيل المثال: «برنامج الإخوان المسلمين لمجلس الشورى ٢٠٠٧». كما يناقش الإخوان المسلمون «مهمتهم» لتطبيق الشريعة في «برنامج الإخوان المسلمين [للانتخابات التشريعية لعام ٢٠٠٥]». ويمكن الاطلاع على هذا أيضاً في نص «برنامج حماس للانتخابات التشريعية»؛ إذ يجعل الشريعة الإسلامية، باعتبارها المصدر الأساس للتشريع، تحتلّ المرتبة الأولى في قسم السياسة التشريعية والإصلاح القضائي.

فإن المسلمين السُّنة لم يسعوا في الممارسة إلى تعيين علماء في هذه الوظائف. وهذه المقاربة تعكسها استطلاعات الرأي التي تفيد بأن الجمهور المسلم على الرغم من أنه يتبنى بصورة واسعة دوراً كبيراً للشريعة في الحكم، إلا أنه لا يريد قادة دينيين للحكم مباشرة مفضلين نوعاً من الدور «الاستشاري» للعلماء[٦].

قد يعتقد المرء أن الإسلاميين يحجمون عن السعي إلى تعيين علماء في وظائف حكومية؛ لأنه سينظر إلى هذا ببساطة على أنه تحدٍّ كبير جداً لما هو قائم من ترتيبات مؤسساتية شبه علمانية في أغلب البلدان المسلمة. وفي بعض الحالات المعزولة مثل أفغانستان، حيث كان النظام التعليمي الموجود، على قِلّته، إسلامياً بأكمله لعقود، بَذل الإسلاميون جهوداً لإيصال علماء إلى بعض الوظائف الحكومية على الأقل، ولكن هذا الاستثناء يؤكد القاعدة. وكما في كل مكان آخر، يشكّل الإسلاميون فئة تتميز عن العلماء الآخذين في الزوال، لهم تعليم مختلف ومصالح مختلفة. ويخطط الإسلاميون لتسيير الحكومة وفق الشريعة والقيم الإسلامية كما يحددونها ويطبقونها، وهو ما سيكون، لِنقُل، بمساهمة محدودة جداً من العلماء[٧]. والنتيجة أن اقتراحهم الدستوري القائم على الشريعة لا يمثّل الدستور الإسلامي الكلاسيكي، بل شيئاً مختلفاً جداً، إنها مجموعة جديدة من الترتيبات الدستورية المُؤَسْلَمَة. وللاطلاع على ذلك، سننبري الآن إلى الصيغة الشاملة أكثر للأرضية السياسية الإسلاموية.

---

(٦) John Esposito and Dalia Mogahed, «Battle for Muslims' Hearts and Minds: The Road Not yet Taken,» <http://www.muslimwestfatcs.com/content/26866/Battle-Muslims-Hearts-Minds-Road-Yet-Taken.aspx>.

حيث يورد نتائج سبر آراء «غالوب» في عمل قادم للمؤلف نفسه.

(٧) عن العلاقة الصعبة بين الإسلاميين والعلماء الذين يرغب الإسلاميون في تحييدهم ولكن من دون إبداء عدم الاحترام لهم، انظر: Abu-Rabi', *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World,* and Aziz Ahmed, «Activism of the Ulama in Pakistan,» in: Nikki R. Keddie, ed., Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500 (Berkeley, CA: University of California, 1972), pp. 261-262.

(حيث يصف آراء الإسلامي صاحب النفوذ أبي الأعلى المودودي). لاحظوا أن العلماء في النظرة الإسلاموية ينتهي بهم المطاف ليشبهوا رجال الدين البروتستانتيين، معلّمي الزهد الشخصي دونما سلطة خاصة.

ثانياً: الشريعة الإسلاموية والشريعة الإسلامية: مسألة العدالة

دائماً ما يدعو برنامج الإسلاميين إلى إقامة دولة «إسلامية» مع استخدام لفظ الإسلام في معناه الحديث للصفة، وهو معنى غائب إلى حدٍّ كبير في القاموس الكلاسيكي(٨). وبالتالي، فإن «الإسلام» الذي يفهم كأيديولوجيا جامعة وعصرية، هو تقريباً العنصر الحاسم بحكم تعريف الإسلاميين. فالإسلام استناداً إلى هذا الرأي هو الشيء الذي يجعل من الإسلاموية مقاربة متميزة لإصلاح الحكم والمجتمع، إنه المحرّك لإحياء المجتمعات المسلمة لقيادة العالم والسّلطة(٩).

وعندما يُطلب من الإسلاميين تعريف الصفة الإسلامية للدولة كما يتصورونها، فإنهم يقولون عادة إن ما يجعل الدولة إسلاميةً هو أنها تُحكَم بالشرع الإسلامي والقيم الإسلامية(١٠). وقد تأثر هذا الجانب الشرعي في

---

(٨) على سبيل المثال: «مبادئ حزب العدالة والتنمية الغربي» (الموقع الرسمي للحساب غير متوافر حالياً). كما أنه تم تقديم نظرة الإخوان المسلمين إلى الدولة الإسلامية في «برنامج الإخوان المسلمين الانتخابي لمجلس الشورى ٢٠٠٧».

(٩) انظر: «Reading into the Muslim Brotherhood Documents,» under the title: «Pillars of a Regime»:

«يعتبر الإخوان المسلمون أن الإسلام يمثل مبادئ حكم عامة يمكن أن تتعامل مع المشكلات التي يواجهها المجتمع كالبطالة والتضخم والسكن وارتفاع الأسعار وانهيار القيم والمخدرات والمشكلات الأخرى. وأهم هذه المبادئ هي: (١) إعداد وتشكيل الفرد المسلم الذي يتمسك بالضمير والأخلاق الإسلامية باعتباره عاملاً فاعلاً في بناء المنشآت؛ (٢) إصلاح البلاد إعلاماً وتعليماً واقتصاداً واجتماعاً وسياسةً؛ (٣) الاعتماد على المرجعية الإسلامية كقاعدة. انظر: IkhwanWeb.com, 29 September 2006, <http://ikhwanweb.com/Article.asp?ID=818&LevelID=2&SectionID=116>.

انظر أيضاً: «Muslim Brotherhood and Democracy in Egypt,» Ikhwanweb.com, 13 June 2007, <http://ikhwanweb.com/Article.asp?ID=808&SectionLevelD=-1&Searching=1>.

«وضع حسن البنا قاعدة للإخوان المسلمين عن كيفية التعامل مع أي فكرة جديدة. وقد وصف الأخ المسلم قائلاً: «الكلمة الأكثر دقة لوصف الحركة هي «إسلامية». هذا اللفظ يحمل معنى مكثفاً ناهيك عن المعنى الضيق الذي يعرفه أغلب الناس بما أننا نؤمن بأن الإسلام هو معنى متكامل ينظم كل أمور الحياة ويضع قاعدة دقيقة لكل مسألة. الأمر ليس ميؤوساً منه في ما يتعلق بالمشكلات التي تواجه الناس والنظم اللازمة التي يمكن أن تؤدي إلى إصلاحها» <http://ikhwanweb.com>.

(١٠) الحركة الدستورية الإسلامية، قائمة الأهداف الاستراتيجية في: «Who Are We,» <http://icmkw.or/about_us.aspx>, and «Hamas Legislative Elections Program: The Islamic Law Will be the Source of Palestinian Legislation, the Three Branches, Legislative, Executive and Judical are to be Seperated,» <http://ikhwanweb.com/lib/hamas_Program.doc>.

هذا التعريف، نظرياً على الأقل، بالتاريخ. وكما رأينا، كان الشرع الإسلامي السمة الأساس المحددة للنظام الدستوري الإسلامي الكلاسيكي، وهو واقع يعترف به الإسلاميون. إذاً، الدولة الإسلامية يجب أن تكون تحت الشرع الإسلامي، غير أن شكله يمكن تحويله بالتقنين. والحديث عن دولة إسلامية من دون دور مركزي للشرع الإسلامي يعدّ تشكيكاً في معنى صفة «إسلامي».

وللعنصر الثاني للتعريف الذي يتحدث عن قيم «إسلامية» مركز مختلف جداً. و«القيم» الإسلامية، أو كما أطلق عليها قطب «روح الإسلام»، ليست مفهوماً يمكن أن يوجد في الكتابات الإسلامية الكلاسيكية، سواء كانت دستورية أم غيرها. هناك حقل معروف في الفكر السياسي الديني الكلاسيكي هو «السياسة الشرعية»[١١]. ولكن حتى هذه العبارة التي تعزى بصورة وثيقة إلى العالِم ابن تيمية ونوقشت في الفصل الأول، تربط السياسة بالشرع الإسلامي بدلاً من ربط الإسلام نفسه بفئة «القيم» المطاطة. وتعريف الدولة الإسلامية بأنها دولة تَعتمدُ القيمَ الإسلاميّةَ يعني ذلك تبنِّي نظرة عصرية متميزة إلى الدولة، نظرة تحرير الدولة من الحدود الضيقة للشرعية الإسلامية الكلاسيكية. وقد بدا هامش المناورة هذا حاسماً للمشروع الإسلامي.

ولأسباب جديرة بالاهتمام عن كثب، للإسلاموية علاقة صعبة للغاية بفكرة الشرع الإسلامي ومشحونة بها. ومن المنظور السياسي، يعدّ الشرع الإسلامي نقطة قوة للإسلاميين، وأيضاً تهديداً محتملاً لقدرتهم على أخذ السلطة في العالم الحديث على حدٍّ سواء. فعلى الجانب الإيجابي، يتوقف نداء الإسلاموية لمناصريها في جزء منه على تصور يقضي بأن المجتمعات الإسلامية انهارت بعد التخلي عن الشرع الإسلامي تحت وقع سلطة تنفيذية مطلَقة العنان. وبالإشارة إلى الدولة الإسلامية التي تحكمها الشريعة، يعزف الإسلاميون على وتر الحنين، وفي صور كثيرة على الفكرة الدقيقة التي مفادها أن الدولة الإسلامية الكلاسيكية كانت عادلة أو على الأقل أكثر عدالة بكثير من الدول المتسلطة التي جاءت بها الحقبة الحديثة إلى أغلب البلدان ذات الأغلبية المسلمة. والدعوة إلى العودة إلى الشرع الإسلامي

(١١) انظر مناقشة آراء ابن تيمية أعلاه.

تستحضرُ إمكانية إصلاح الفساد السياسي للقرن الماضي والعودة إلى نظام أنقى كانت تحكم فيه الشريعة العلاقات الاجتماعية والحكومية.

ومن أجل استخلاص هذه الارتباطات الإيجابية بالنظام الشرعي للدولة الإسلامية الكلاسيكية، يُهمين على اللغة السياسية للإسلاميين المعاصرين لفظ «العدالة». ومن الصعوبة، وإن كان ذلك مهماً، التحديد الدقيق لفكرة العدالة التي يستخدمها الإسلاميون. ومن المؤكّد أن اللفظ نوع من الدافع إلى الحركة تُفهم منه الإشارة إلى الإسلاموية في أغلب العالم العربي، وتُدرجه العديد من الأحزاب الإسلامية في أسمائها. وإذا كان اللفظ قد اعتمد أحياناً، لأن الحكومة لا تسمح باسم «الإسلام» في اسم حزب سياسي، فإن ذلك يؤكد ببساطة واقع أن العدالة كناية عن اختيار الإسلام[١٢].

يمكننا التمييز بين ثلاثة أنواع من العدالة المترابطة في هذا الاستعمال: العدالة الاجتماعية والعدالة السياسية والعدالة القانونية. أول هذه الألفاظ له تراث مهم في الفكر الإسلامي ويعود إلى نشر كتاب سيد قطب الكلاسيكي في عام ١٩٤١ **العدالة الاجتماعية في الإسلام**[١٣] وعلى الرغم من أن كتاب قطب الذي لقي أكبر اهتمام غربي مؤخراً هو كتابه الأكثر تشدداً **معالم في الطريق**[١٤]، وهو نص رئيس في بروز الجهادية العنيفة المتشددة، إلا أن الكتاب الأول أكثر أهمية للتيار الإسلاموي العام وأرضيته الدستورية السياسية.

بالنسبة إلى قطب، كانت الفئة الاجتماعية مهمة لرفضها ما كان يعتبره ثنائية غربية بين الدين والمجتمع. وفي الكتاب تشملُ العدالة الاجتماعيةُ العلاقاتِ الاقتصاديةَ والشخصية والحكومية، بما في ذلك، من دون تحديد

---

(١٢) على سبيل المثال، حزب العدالة والتنمية المغربي، «لماذا العدالة والتنمية؟ توفر فرصاً متساوية والتنمية فيما وراء المفهوم المادي». يقدّم الحزب أيضاً وصفاً لمفهوم العدالة في «مبادئ الحزب» (حالياً غير متوافر في موقعه الرسمي بالإنكليزية)؛ إضافة إلى ذلك، فإن «العدل والإحسان» تقدم تعريفاً «للعدالة» في «من هي العدل والإحسان؟». <http://www.aljamaa.net/ar/detail_khabar.asp?id=6364&IdRub=27>.

(١٣) Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam*, translated from the Arabic by John B. Hardie (Washington, DC: American Council of Learned Societies, 1953)

أعيد طبعه في: (Oneonta, NY: Islamic Publications International, 2000).

(١٤) سيد قطب، **معالم في الطريق**.

مفصَّل، النظام القانوني. ويسعى قطب إلى رسم طريق وسطى بين الاشتراكية والرأسمالية، مُركِّزاً على تكافؤ الفرص بدلاً من تكافؤ المداخيل وإعادة توزيع معتدل للثروة من خلال نظام ضريبي مستلهم من الضرائب الإسلامية الكلاسيكية، وهو يتحدث أيضاً في ألفاظ عامة عن إزالة القمع وتيسير المساواة في المواطنة من دون سلطة هرمية، بما في ذلك طبقة رجال الدين. لكن قطب لا يرسم في الكتاب البِنى الدستورية أو السياسية المحددة التي يتطلبها الإسلام. ويمكن أن يكون لفظ «اجتماعي» قد قُصد به في جزء منه استرضاء الحكومة لتفادي دعوة صريحة إلى تغيير سياسي جوهري.

غير أنه كيفما كان حذر قطب، فإن العدالة السياسية بالفعل مهمة جداً لأرضية الإسلاميين القائمة على العدالة، وكانت أيضاً قبل زمن قطب. والعنصر الرئيس الذي يصوره الإسلاميون عن العدالة السياسية هو بالتأكيد إنهاء الحكم الظالم. وتوصف أنظمة الشرق الأوسط القمعية أو الديكتاتورية، العلمانية عموماً، في الكتابات الإسلامية بأنها طاغية (أو، في استعارة قرآنية، تنطبق بوجه خاص في مصر، بأنها فرعونية). وعلى الرغم من أن الإسلاميين لا يدعون إلى استخدام القوة لبلوغ هذا الهدف، إلا أنهم لا يتورعون عن ذلك. وتقدم جماعة الإخوان المسلمين نفسَها على أنها سلميَّة وأن أعضاءها يشاركون بانتظام في الانتخابات[١٥]، إلا أنها تؤيد حركة حماس أيضاً التي تعد في حد ذاتها فرعا للإخوان المسلمين. وقد اتُّهم الإخوان المسلمون بمحاولة اغتيال جمال عبد الناصر، وتمكّنت مجموعة جهادية متشددة من اغتيال خليفته أنور السادات.

لكن وراء إزاحة الطغاة ينطوي النموذج الإسلاموي للعدالة السياسية أيضاً على إقامة حكومات حميدة مسؤولة على مبادئ الشريعة كما يصفها الإسلاميون. وتنطوي هذه الصورة على وجود مؤسسات حاكمة، سنناقشها بعد قليل، ويُتصور أنها نزيهة وعادلة وغير فاسدة وغير قابلة للفساد.

وترتبط الإشارة الضمنية من الإسلاميين إلى العدالة الشرعية ارتباطاً

---

(١٥) انظر بيان الدكتور مرسي، عضو المكتب التنفيذي للإخوان المسلمين: «Dr. Morsi: MB Has a Peaceful Agenda,» <http://ikhwanweb.com/Article.asp?ID = 1024&LevelID = 1 SectionID = 70>.

وثيقاً بفكرة المَثل الأعلى للعدالة السياسية هذه. لقد قامت الشريعة بعمل جبار في هذا الإطار؛ لأنه بالدعوة إلى الحكم بالشريعة لا يطالب الإسلاميين، كما تمت الإشارة إليه أعلاه، بالعودة إلى الدولة الإسلامية الكلاسيكية بقضاتها ومفتيها وتنظيماتها الإدارية التكميلية. وبدلاً من ذلك، فإن الإسلاميين يستحضرون صورة نظام شرعي عادل يُعمل الشرع بصورة عادلة من دون تحيّز ولا فساد من الأغنياء ولا تدخّل من الحكومة. ويمكن للمرء حتى أن يقول إن العدالة في خطاب الإسلاميين هي أساساً عدالة شرعية ما دامت الشريعة عادة ما تكون البند الجوهري المميز أكثر للأرضية الإسلاموية التي يُعتقد أنها قادرة على إخضاع الباقي(١٦).

وتعزيز عنصر العدالة الشرعية في عدالة الإسلاميين يعود إلى أن لفظ «عدالة» ليس مجرد اسم في اللغة العربية، إنه أيضاً مصطلح شرعي اشتق من الكتابات الفقهية التي تصف ميزة أو سمة الخضوع للشرع التي يملكها الفرد الذي يوصف إذّاك بأنه مؤهل للإدلاء بشهادة موثوقة أو ليضطلع ببعض الوظائف العامة(١٧). وفي صلة بذلك، يعني الحديث عن العدالة أيضاً النزاهة وعدم قابلية السياسيين الإسلاميين للفساد، وقد كانوا عموماً فعلاً أقل فساداً من مسؤولي الدول العلمانية ذات الأغلبية المسلمة.

والجانب السلبي في استحضار الشريعة هو أن الشرع الإسلامي التقليدي، إذا ما أُخذ كمجموعة قواعد فنية، ليس عصرياً تماماً. وكما رأينا في الفصل الثاني، فإن تحديث الإمبراطورية العثمانية وجد أن عليه أن يعوض ويعدل القوانين الإسلامية الكلاسيكية من أجل مواكبة الزمن. وباستثناء العربية السعودية (التي أصبحت أيضاً مرغمة على اعتماد تنظيمات إدارية تكميلية مكثفة)، لا تدّعي أي دولة معاصرة ذات أغلبية مسلمة أنها تطبق الشريعة حصرياً. وهذا يعني أن الجمهور المسلم يفهم بأن العودة، إذا

---

(١٦) تدعو أرضية الإخوان المسلمين في مصر، على سبيل المثال، إلى إصلاح قانوني وبالفعل إلى «سيادة القانون»، المرتبط بالحكم الإسلامي. للاطلاع على المبادئ العامة في مجال الإصلاح القانوني، انظر: «MB Brotherhood Initiatives for Reform in Egypt,» <http://ikhwanweb.com>.

(١٧) عن «العدل»، انظر: *Encyclopaedia of Islam*, edited by P. J. Bearman [et al.], 12 vols., 2nd ed. (Leiden: E. J. Brill, 1965), q.v. 'Adl.

ما تمت محاولتها فعلاً، سيتبعها التحدي الكبير المتمثل في تحيين الطرائق القديمة للظروف الجديدة.

ولزيادة الطين بلّة، في العالم المسلم كما في الغرب، تشمل السمات غير العصرية للشريعة التي تعدّ الأكثر بروزاً العقوباتِ البدنيةَ القاسية. وهذه ليست بالضرورة ممارسات شعبية بين المسلمين، وعلى أي حال تبدو لأغلب المراقبين غير عصرية. ومن ثمّ، فإن الإسلاميين يواجهون مخاطرة سياسية حقيقية عندما يجعلون من الشرع الإسلامي أساس أرضيتهم السياسية. وهم قادرون على التفوق في ما يتعلق بالمسائل الحاسمة المتعلقة بمناهضة الفساد وسيادة القانون، ولكن في الوقت نفسه يضعون أنفسهم في موقع المنفذِّين الصارمين لإجراءات ليس من شأنها أن تكون شعبية. إنهم يجلبون أيضاً غضب المنتقدين الغربيين وخوفهم، سواء من مجتمع حقوق الإنسان الدولي أم من بين صفوف الليبراليين الجُدد الذين يجدون في التراجع إلى نظام قانوني غير عصري أمراً غير مرغوب فيه اقتصادياً وسياسياً. وأن يُبقي الإسلاميون، مع ذلك، على هذا العنصر في برنامجهم، هو شهادة على القدر الكبير الذي يولونه لالتزامهم بحكم الشرع.

والصعوبة الأخرى المرتبطة بالاعتماد على الشرع الإسلامي في البرنامج الإسلاموي، هي المشكلة التي يطرحها في ما يتعلق بالعلماء. تاريخياً، ما كان يجعل الحكم الإسلامي متميزاً هو نظام دستوري كان فيه تطبيق الشريعة السبب الرسمي لوجود الدولة والطريقة الأولى لإضفاء الشرعية على استخدامها القوة. والشرع الإسلامي الذي يُفهم على أنه يشمل كُلاً من النظام الدستوري الكلاسيكي والنظام القانوني الذي تمّ الحصول عليه في ظلّه، كان يهيكل العلاقات القانونية الخاصة إلى جانب العلاقات بين الدولة والمواطن.

غير أن الإسلاموية، كما يسعى دعاتها إلى تطبيقها، تُنكِر دوراً مركزياً أو مميزاً لطبقة العلماء التي كانت تقليدياً تمنح الحياة للطابع الإسلامي للدولة. ولأسباب، كما رأينا، تكمن في دوافعها إلى العصرنة ونزعة المساواة، فإن الإسلاموية تنكر على العلماء دورهم المهيمن تقليدياً في ممارسة السلطة الشرعية. وفي ظل المبادئ الإسلامية، لا يُنظر إلى العلماء

باعتبارهم حماة الإسلام أو باعتبارهم آخر من يُلجأ إليهم للتحكيم في القيم الإسلامية. ويحافظ التصور الإسلاموي للحكم أساساً على التوجه الاستعماري وفي أواخر الدولة العثمانية إلى تنزيل العلماء إلى دور قضاة محكمة الأحوال الشخصية.

وبما أن الشرع الإسلامي، من منظور تاريخي، نتاج جماعة العلماء، كيف يمكن القول إن الشرع الإسلامي سيحكم بينما لن يحدده أو يراقبه العلماء الذين كانوا حماته؟ الجواب عبارة عن مفارقة، **شريعة من دون علماء**. وبهذه الطريقة، فإن الدولة الإسلامية التي يخطط لها الإسلاميون لا يمكن أن تكون مختلفة أكثر عن الدولة الإسلامية الكلاسيكية. والعلماء هم من جعل الدولة الإسلامية القديمة إسلامية وبسببهم كانت كذلك، أما الدولة الإسلامية الحديثة فهي إسلامية على الرغم من غياب العلماء عن مؤسساتها.

ثالثاً: إضفاء الطابع الديمقراطي على الشريعة؟

إذاً، الإسلاموية تدعو إلى الشريعة وعدالتها ولكن من دون منح سلطة على الشرع للعلماء الذين كانوا حماته مدة طويلة. فما الذي سيكون عليه شكل الشرع الإسلامي وإدارته من دون مشاركة مؤسساتية فاعلة لطبقة العلماء؟ ثمة إجابة محتملة تكمن في فكرة الشرع الإسلامي باعتباره نوعاً جديداً من التشريع. ومع أنه يُسنّ ويطبق على يدِ غيرِ العلماء، فإنه يضمّ مع ذلك الرّوح والمضمون الحقيقيين للإرادة الإلهية الموضوعة في قانون معاصر.

توفر التقنينات العثمانية صيغة واحدة للشرع الإسلامي باعتبارها تشريعاً إسلامياً بصورة كبيرة. ويمكن لهيئات قانون الأحوال الشخصية القائمة على مذهب واحد أو أكثر من الفقه التقليدي أن يديرها قضاة من دون تكوين علمي خاص. وهذا النموذج كانت قد اتبعته إلى درجة ما الدول العربية الحديثة التي اعتمدت جميعاً تقنينات السنهوري. وهذه التقنينات نفسها صيغت في ضوء قواعد القانون المدني التي عدّلها السنهوري أحياناً لتعكس قواعد الشرع الإسلامي، وهي أيضاً يمكن أن يديرها قضاة من دون تكوين في الشرع الإسلامي، وكانت هجينة الروح وإسلامية بشكل انتقائي.

والجدير بالملاحظة، أن كلا النموذجين لاعتماد تشريع قانوني إسلامي

كان قد وضعه متخصصون بالصياغة ولهم خبرة كبيرة في مضمون الشرع الإسلامي. ويكمن عيب هذا النموذج في سنّ القانون، كونه لا يفسّر بصورة ملائمة الأصل الإلهي وسلطة الشرع نفسه. وفي سرد الشرع الإسلامي الكلاسيكي ذاته، كانت تُعهد للعلماء مهمة تفسير إرادة الله كما جاء بها الوحي وسُنّة النبي. وجاءت سلطة الخوض في هذا التفسير من عملية تفسير السُّنة نفسها، وقَبِلت الدولة بواجبها في تطبيق الشرع كما كان يفهمه العلماء. وكانت النتيجة نظرية دستورية شرعية متجانسة أقامت مشروعية كلٍّ من الشرع والدولة بالإشارة إلى المقدَّس.

ويرغب الإسلاميون أيضاً في الإقرار بأن ما يرجعون إليه هو «حاكمية» الله. ولكن من دون العلماء للقيام بدور المفسرين المعتمَدين لشرع الله يقع الإسلاميون في صعوبات عندما يحاولون شرح كيف ينبغي أن يحكم الشرع الإسلامي، ولماذا؟ طيلة أغلب القرن الماضي، تحاشتِ الكتاباتُ الإسلاميةُ أساساً تناول المسألة وهي تقدم الشرع الإسلامي باعتباره مصدراً واعداً للخلاص الاجتماعي من دون أن تكون هناك أي محاولة للتفسير دستورياً أو دينياً ما الذي يبرّر اعتماده وتنفيذه. وبما أن الإسلاميين نادراً ما وصلوا إلى السلطة في العالم السُّني، فقد قلص ذلك عنهم عبء شرح من أين تأتي صيغتهم للشريعة مثلما جعلت من غير الضروري لهم اعتماد مقترحات ملموسة للسياسات في مجالات أخرى من السياسة العادية.

غير أنه في السنوات الأخيرة برز خيار جديد. لقد عَلَّمت التجربة بأنه حيثما يصوت الناس بحرية، فإن هناك فرصة كبيرة لاختيار الإسلاميين. وقد أدى هذا، مقروناً ببروز الديمقراطية باعتبارها نظرية ذات نزعة عالمية للحكم مع منافسين خطيرين قليلين، بالعديد من الإسلاميين إلى اعتماد خطاب الديمقراطية وممارساتها أحياناً[١٨]. لقد ظهرت كتابات إسلامية

---

(١٨) تقدم الحركة الدستورية الإسلامية «التزامها بالديمقراطية في البلاد» في: «Who Are We,» <http://icmkw.or/about_us.aspx>.

وتأتي إقامة العدل في المرتبة الأولى في درجة أولياتهم؛ وثانياً يضعون الحريات في ضوء القواعد الشرعية. انظر أيضاً تصريح الدكتور م. حبيب، نائب مرشد الإخوان: «Habib: Democracy is Our Choice Toward a Civil State,» IkhwanWeb.com, 13 June 2007, <http://ikhwanweb.com/Artile.asp?ID=807&SectionID=-1&Searching=1>.

فاعلة عن مسألة توافق الإسلام مع الديمقراطية. وبوجه خاص، عادةً ما تَطرح الكتابات مسألة ما إذا كان بالإمكان التوفيق بين حاكمية الله وما يعتبر أنه المبدأ الديمقراطي لسيادة الشعب.

والحجج التي تلفّ هذه المسألة معقّدة، وقد ناقشتها بالتفصيل في موضع آخر[١٩]. أما هنا فتكفي الإشارة إلى النتيجة التي اعتمدها أغلب الإسلاميين: لقد قَبِل تيار الإسلاموية السائد مبدئياً التوافق بين الشريعة والديمقراطية. وتختلف آليات التوفيق من مفكر إلى آخر، لكن أكثر حلّ مُقترح هو أن يعترف دستور الدولة الإسلامية بحاكمية الله بدلاً من إقامة سيادة شعبية، ومن ثمّ استخدامها لسنّ الشرع الإسلامي. وعلى هذا النموذج النظري، يعمل الناس كما كان يفعل الحاكم في النظام الدستوري الكلاسيكي، وهو أنهم يقبلون الاضطلاع بمسؤولية تنفيذ ما أمر به الله.

فعلاً، إن من رأي التيار الإسلامي السُّني السائد أن تضطلع هيئة تشريعية منتخبة ديمقراطياً بصياغة وسنّ القوانين التي تعكس الشرع الإسلامي. وسيقول دستور الدولة إما أن الإسلام أو الشرع الإسلامي هو «مصدر القانون» أو أنه «مصدر من مصادر القانون»[٢٠]، وحيث لا يقدّم الشرع الإسلامي إجابات شافية، فإنه يُفترض أن تستعمل الهيئة التشريعية الإسلامية المنتخبة ديمقراطياً سلطتها التقديرية لاعتماد قوانين تُطعَّم بالقيم الإسلامية.

والنتيجة هي تغيُّر جوهري في البِنية الفكرية التي يقوم عليها الشرع

---

(١٩) Noah Feldman, *After Jihad: America and the Struggle for Islamic Democracy* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2003), and Noah Feldman, «Shari'a and Islamic Democracy in the Age of al-Jazeera,» in: Abbas Amanat and Frank Griffel, eds., *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2007), pp. 104-119.

(٢٠) على سبيل المثال، ورد في «برنامج حماس للانتخابات التشريعية»، أن الشرع الإسلامي سيكون «المصدر الأساسي للتشريع»؛ انظر أيضاً الفصل الثالث من «برنامج الإخوان المسلمين الانتخابي لمجلس الشورى ٢٠٠٧» الذي يقول فيه الإخوان المسلمون إنهم مصممون على «تعديل القوانين وجعلها تتوافق مع الشريعة الإسلامية باعتبارها المصدر الرئيسي للتشريع». انظر: IkhwanWeb.com, 14 June 2007, <http://ikhwanweb.com/Artile.asp?ID=822&SectionID=-1&Searching=1>.

الإسلامي، وهي إضفاء الطابع الديمقراطي على الشريعة بحيث يتمّ الإبقاء عليها من خلال هيئة تشريعية منتخبة شعبياً مكلفة بإصدار تشريع مستمد من المصدر، ألا وهو الشريعة. وفي الممارسة يعني إضفاء الديمقراطية على الشريعة؛ أن تفسير ما تتطلبه الشريعة يوضع في المقام الأول بين أيدي الشعب وممثليه. أما مشكلة غياب العلماء الذين كانوا تقليدياً يفسرون الشريعة، فقد تم حلها من خلال إحلال هيئة تشريعية محلهم. ولا يبقي الفقه الإسلامي المطبق من قبيل ذلك الذي كان يمارسه العلماء إلا إذا كان مهماً لجمهور يريد الاعتماد على التفكير الشرعي الإسلامي لتأكيد ما يتطلبه الشرع الإسلامي.

غير أنه على الرغم من كل ما تتمتع به الشريعة التي أضفي عليها الطابع الديمقراطي من طبيعة خلاقة كحلٍّ لتحديات الحداثة ونزعة المساواة، فإنها تواجه سؤالاً بليغاً: إلى ما تدين بسلطتها؟ إذا كانت الشريعة ستكون المصدر النهائي للقانون في الدولة، فإنها لا بد من أن تكون أيضاً مصدر القانون بالنسبة إلى الدستور. غير أن الدستور يصدره المواطنون الموجودون فعلاً، أما التشريع فيصدره مشرِّعون موجودون فعلاً. لقد كانت الشريعة التقليدية تعالج هذه المشكلة بالقول إن مهمة العلماء كانت فقط التفسير وليس التشريع، وإن مهمة التفسير هذه كانت ترخص بها الشريعة نفسها. أما بالنسبة إلى الشريعة التي أُضفي عليها الطابع الديمقراطي، فلا يمكن تقديم الإجابة نفسها؛ لأن القوانين في الواقع يتم سنُّها؛ ولأن الشريعة الكلاسيكية لا تنصّ في أي موضع على هيئة تشريعية منتخبة.

وبالنسبة إلى الشريعة التي أضفي عليها الطابع الديمقراطي، تعدّ الإجابة معقدة وغير مؤكدة. فالقوانين التي تتعلق مباشرة بالمضمون الصريح للشريعة يقال إنها مجرد مؤكِّدة لمضمونها وعمليةٌ في تنفيذها. وإذا كان العلماء قد رفضوا التشريع، فإن الهيئة التشريعية ترفض التفسير. يقال إن القوانين الأخرى تتضمن روح الشريعة أو الإسلام، وهو المضمون الذي يمكن لأيٍّ كان الحكم عليه (نظرياً). وعلى الرغم من أن هذه الإجابات ليست دقيقة نظرياً، إلا أنها ناجعة من الناحية العملية في أغلب الأحيان. غير أنها تتلاشى عندما ننظر إلى الصعوبة المفاهيمية التالية: ماذا لو أخطأ المشرِّع؟

رابعاً: دسترة الشريعة

لطرح المشكلة بدقة: ما الذي يجب القيام به لو كانت القوانين التي سنَّها المشرع، سواء عن حسن نية أم لا، لا تتوافق مع المضمون «الصحيح» للشرع أو القيم الإسلامية؟ المشكلة تهدّد بجعل الشريعة التي أُضفي عليها الطابع الديمقراطي مصدر تندُّر. رُوي عن النبي أنه قال: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»، وهو مصدر النظرية الشرعية للإجماع باعتباره مصدراً للشرع. ولكن في وقت مبكر جداً من التاريخ الإسلامي، كان العلماء يفسرون هذه الملاحظة بأنها تعني أن جمهور العلماء هم الذين لن يجتمعوا على ضلالة أبداً. وإذا كان الجمهور الديمقراطي (من خلال ممثليه المنتخبين) يمكن أن يضل، فكيف يمكن القول إن ذلك الجمهور يتحكم بالشريعة، وهي التي يجب أن تكون ذات حجية لتكون ملزمة.

هنا اقترح منظرو القانون الدستوري الإسلاميون إجابة يتردد صداها في الممارسة الدستورية العالمية المعاصرة[٢١]. إنهم يوصون بالمراجعة القضائية للعمل التشريعي، ليس لمجرد التأكد من مطابقته للدستور، ولكن لضمان ألا تَنتهك الشرع أو القيم الإسلامية. وقد وَجد ما يسمّى أحياناً «بند التعارض» الذي يقضي بأن: تُبطل الهيئةُ القضائية القوانين التي تتعارض مع الإسلام طريقَه إلى العديد من الدساتير مؤخراً التي تسعى إلى التوفيق بين الإسلام والديمقراطية. ويمكن العثور عليه في دستور أفغانستان ٢٠٠٤ ودستور العراق ٢٠٠٥[٢٢].

وأصول ما سأسميه «المراجعة القضائية الإسلامية» متباينة وجديرة باهتمامنا. ومع ذلك، وقبل أن نبري لهذه الأصول، من الأهمية بمكان أن نلاحظ التأثير الوظيفي لهذا النموذج. وتُحوِّل المراجعة القضائية الإسلامية أعلى هيئة قضائية للدولة إلى ضامن للتوافق مع الشرع الإسلامي. ولا تعدّ

(٢١) Feldman, «Shari'a and Islamic Democracy in the Age of al-Jazeera».

(٢٢) وجود شكل من المراجعة القضائية الإسلامية أمر ممكن حتى من دون وجود بند التعارض. ففي مصر على سبيل المثال، أدى النص الخاص بجعل الشريعة الإسلامية المصدرَ الرئيس للقانون إلى مجموعة من فقة القانون القضائي الدستوري. انظر: Clark B. Lombardi, State Law as Islamic Law in Modern in Modern Egypt: The Incorporation of the Shari?a into Egyptian Constitutional Law (Leiden: E. J. Brill, 2006).

مثل هذه المحكمة هيئة تشريعية في المقام الأول. ولكن كأي محكمة مُنحت السلطة لممارسة المراجعة القضائية للتشريع، فإن لها، فعلاً، كلاً من السلطة والمسؤولية لإضفاء الإلزام على بعض النتائج القانونية بمنع أخرى لكونها تنتهك القاعدة القضائية ذات الصلة. ويشتكي منتقدو المراجعة القضائية في كل مكان بأن فعل المراجعة هو في الواقع عمل تشريعي. والحق يقال، في جانب كبير منه، إن دور تعليق التشريع أو إلغائه هو في حدّ ذاته عمل تشريعي بطبيعته[٢٣].

وقد تمّ تليين الطبيعة التشريعية للمراجعة القضائية على نحو مميز بالقول إن كل ما تقوم به المحكمة هو تفسير المعيار ذي الصلة وتطبيقه على العمل التشريعي محل المراجعة. وبعبارة أخرى، إن وجود محكمة تضطلع بالمراجعة القضائية الإسلامية يجب بالضرورة أن تضطلع بعملية تفسير مضمون الشرع الإسلامي والقيم الإسلامية أو أي شيء آخر يقول الدستور إنه المعيار واجب التطبيق عند تقدير التشريع. وسيكون التفسير الذي تعتمده المحكمة ملزماً ما دام المشرِّع لا يملك السلطة لإبطاله، ويجب أن يعتمد تشريعاً جديداً متفقاً مع ما تمليه الهيئة القضائية.

ويبدو أن الطبيعة القضائية للمراجعة الإسلامية تضع المحكمة في مكانة تشبه تلك التي كان يحتلها القضاة يوماً. وعلى غرار العلماء، يُقدم قضاة محكمة المراجعة تصرفاتهم باعتبارها تفسيراً للشرع الإسلامي. وعلى غرار العلماء، يصدر القضاة قراراتهم التي لا مجال للطعن فيها. وعلى غرار العلماء أيضاً، سيجد قضاة أي محكمة تضطلع بالمراجعة القضائية أنهم يشاركون في توازن سلطةٍ دقيق للغاية بين مؤسستهم ومصادر السلطة الأخرى مثل السلطتين التشريعية والتنفيذية.

ولكن بطبيعة الحال، إن القضاة الذين يضطلعون بالمراجعة القضائية الإسلامية ليسوا هم العلماء. ويمكن للدساتير الإسلامية أن تعتمد المراجعة القضائية الإسلامية، ولكنها عادة ما تترك السلطة القضائية القائمة التي لا يديرها العلماء ولكن قضاة تكوّنوا في تقليد القانون

(٢٣) انظر على سبيل المثال: Ran Hirschl, *Towards Juristocracy: The Origins and Consequences of the New Constitutionalism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004).

المدني. ومن ثمّ، فإن المصادر المؤسساتية للقضاة وشرعيتهم الشخصية ستكون مختلفة جداً عن مصادر العلماء التقليديين. وحتى ولو أنه، كما في أفغانستان، قد يتم تكوين البعض أساساً في الشريعة، فإن منزلتهم الرفيعة لن تتوقف على مدى مؤهلاتهم العلمية، بل على كون المنصب الذي يشغلونه. وفي معنى قول مأثور مرتبط بالمحكمة العليا الأمريكية مفاده أن القضاة ليس لهم القول الفصل لأنهم معصومون، بل إنهم معصومون لأن لهم القول الفصل. وعلى شاكلة قضاة الاستعمار الذين حلّوا محلّهم، كان هؤلاء القضاة غير المدربين على الشرع الإسلامي ملزمين دستورياً بتأكيد مضمون «الشرع الإسلامي» أو «القيم الإسلامية» وتطبيقه على حالات واقعية[٢٤].

وسيختلف القضاة الذين يضطلعون بالمراجعة القضائية الإسلامية أيضاً عن العلماء في أن مهمتهم تُعهد إليهم صراحة بدستور مكتوب. وعلى العكس من العلماء، فإنهم يحصلون على وظائفهم من خلال عملية انتقاء تخضع لمجموعة كاملة من المناورة السياسية المتاحة في دولة حديثة. وتختلف البلدان في ما يتعلق بطريقة انتقاء قضاة المحكمة العليا بطرائق تعيين تتراوح من الانتخاب المباشر إلى الانتقاء الذي تقوم به لجنة من السلطة القضائية. وحيثما تزدهر المراجعة القضائية، يُفهم الانتقاء القضائي على أنه سياسي ويُطعن فيه بشدة ممن تهمُّهم النتائج الدستورية.

وربما أكثر أهمية هو أن القضاة الذين يضطلعون بالمراجعة القضائية الدستورية يختلفون بصورة جوهرية عن أسلافهم العلماء في أنهم سيتقاسمون سلطتهم التفسيرية التشريعية مع سلطة تشريعية منتخبة ديمقراطياً، والالتزام الدستوري باعتماد تشريع ذي توجه إسلامي يقع في المقام الأول على عاتق الهيئة التشريعية، ومن ثمّ، فإن الشريعة المدسترة تجلس جنباً إلى جنب مع الشريعة التي أُضفي عليها الطابع الديمقراطي الذي تحدثنا عنه سابقاً. ويمكن طبعاً أن تكون هناك هيئة تشريعية ملزَمة

(٢٤) Lombardi, Ibid., pp. 2-3.

حيث يتناول مختلف الآراء المتعلقة بطبيعة العمل التفسيري للمحاكم الدستورية العلمانية التي تطبق نوعاً ما من صيغة الحكم الشرعي.

باتباع القيم الإسلامية من دون رقابة في شكل مراجعة قضائية، ولكن لا يمكن للمرء أن يتصور حقاً الأخيرة دون الأولى.

ويمكن أن يتوقّع المرء أن تؤدي ممارسة فاعلة وثابتة للمراجعة القضائية بالهيئة التشريعية إلى تأطير تشريعاتها في ألفاظ من شأنها أن تكون مقبولة لدى المحكمة المراجِعة. ووجود هيئة تشريعية منتخبة ديمقراطياً مسؤولة عن سنّ أحكام قانونية وفق الشريعة، أو على الأقل لا تعارضها، تمثّل خطوة فريدة في تاريخ الشرع الإسلامي، ألا وهي إضفاء الطابع الديمقراطي على الشرع حتى يكون المواطن العادي قادراً من خلال ممثليه المنتخبين على تحديد مضمون القوانين التي تحكمه.

خامساً: النموذج الدستوري الإسلاموي: واعد أم غير ذي جدوى؟

تبعاً للزاوية التي يَنظر منها المرء، فإن احتمال وجود شريعة ديمقراطية، تحت إشراف عملية مراجعةٍ قضائية مدسترة، سيظهر إما باعتباره التطور الواعد أكثر في الشرع الإسلامي منذ انهيار الإمبراطورية العثمانية أو سيكون دماراً يَنتظِر الحدوث. وتبدأ النظرة المتفائلة بملاحظة أن إخفاقات إصلاحات «التنظيمات»، ولا سيّما قيام السلطان عبد الحميد الثاني بسحب الدستور وإلغاء الهيئة التشريعية، أذنت بوقوع العديد من البلدان ذات الأغلبية المسلمة تحت سلطة تنفيذية مطلقة العنان. وفي المقابل، كان بإمكان تحويل سلطة التشريع الحقيقية من العلماء إلى هيئة تشريعية منتخبة أن يؤدي إلى نتائج أفضل بكثير، وحتى إلى تحويل تقليد سيادة شرع العلماء إلى شكل حديث وديمقراطي.

أما بالنسبة إلى المتفائلين، فإن الشريعة التي أُضفي عليها الطابع الديمقراطي لا تشكّل اليوم غير فرصة العودة إلى المسار الصحيح؛ أي وضع التقليد الإسلامي في مجال سيادة الشرع في تواصل من جديد مع الدوافع الديمقراطية التي برزت مؤخراً في العالم المسلم. وبهذه الرواية المتفائلة نوعاً ما، فقد أخذ الإسلاميون بحنينهم إلى العدالة الإسلامية لتجاوز أشكال الحكم المرتكزة حول الدولة المرتبطة بنزعة تنفيذية فاسدة.

واستناداً إلى هذا التفكير، فإن الإسلاميين يقدمون للعالم المسلم خدمة عظيمة للالتفاف على العلماء والسعي إلى بعث الدولة الإسلامية في شكل ديمقراطي ومغاير.

غير أنه من وجهة النظر المتشائمة، يعدّ التطلع إلى بعث سيادة الشرع من خلال الجمع بين هيئة تشريعية منتخبة وسلطة قضائية قوية ووصفة سرِّية من القيم الإسلامية أسوأ نوع من الخيال الساذج للإصلاح السياسي القانوني. والأفكار هنا وفيرة، إلا أن المؤسسات غائبة. فقد تكون هناك رغبة في وجود هيئة تشريعية منتخبة، كما تفيد به التجربتان في العراق وإلى درجة أقل في أفغانستان، لكن هذا لا يعني أنها ستكون لها الدوافع أو التجربة أو الثقة لتصبح شيئاً ما أكبر من الهيئات التشريعية الزائفة السائدة في العديد من الأماكن في العالمين العربي والمسلم.

ويصدُق الشيء نفسه مرتين بشأن محكمة يُفترض أنها تضطلع بالمراجعة القضائية الإسلامية. فتعيين أعضاء الهيئة القضائية وأمْرُهم بأن لهم السلطة لإلغاء قرارات الهيئة التشريعية وتجاهل السلطة التنفيذية شيءٌ، أما امتثال أي شخص آخر في النظام، في السلطات الأخرى للحكم، أو في الجمهور العام، أو في الشرطة والإدارة، لأوامر المحكمة فعلاً فهو شيءٌ آخر تماماً. وسيكون ما يغري المحكمة على الإحجام لتصبح غير فاعلة أو الإقدام ومحاولة الاضطلاع بسلطات شبه ديكتاتورية أمراً عظيماً.

ويتطلّب الأمر أجيالاً للمؤسسات المشكَّلة حديثاً لتنتشر وتؤدي وظائفها. وحتى ذلك الحين، فإن الوظائف التي تؤديها عادة ما يتبين أنها تختلف عن تلك التي تصوَّرها مصمموها. لا بد من أن تكون هذه هي الثقافة السياسية، فالمؤسسات يجب أن يكون لها جمهور أو تشكّل جمهوراً من الأنصار يمكنهم دعمها في الأزمات الدستورية التي لا بد من أن تبرز حتماً. يجب أن يكون كل شيء على ما يرام بحيث يحتلّ رجال الدولة الأذكياء وأصحاب البصيرة المناصب الرئيسة. واحتمالات اجتماع كل هذه الشروط ضعيفة جداً، إلى درجة أنها لا تُذكر.

والأكثر وطأة هو أن المؤسسة الوحيدة التي اضطلعت تاريخياً بدور مركزي في إقامة سيادة الشرع والمحافظة عليه في الدول الإسلامية تمّ

تدميرها. وتبعاً لهذا الرأي، فإن الخطأ الأساسي للإسلاميين كان التخلي عن العلماء والإخفاق في إدراك أو الإقرار بالدور المركزي للعلماء الذي لا يمكن اختزاله في تشكيل الدولة الإسلامية الكلاسيكية وعملها. ولبعث الشرع الإسلامي من دون إعادة العلماء إلى مكانتهم هو ضمان إخفاق المشروع بفصل الجهاز عن الروح التي تسكنه. فالشريعة، باعتبارها النظرية الحية المتنفِّسة لقوة مؤسساتية قادرة على توليد الشرعية ومنحها، جعلت الدولة الإسلامية الكلاسيكية ناجحة. وكمجموعة قواعد على الورق، حتى ولو سنّتها هيئة ديمقراطية وحتى لو طبقتها محكمة عليا، فإن الشريعة ينقصها الإطار المؤسساتي الذي يمكن أن تمنحه الحياة. العلماءُ لا شيء من دون الشريعة، ولكن قد يكون الأمر أيضاً أن الشريعة أيضاً من دون العلماء لا يمكن أن تكون في مستوى تطلعاتها لهيكلة دولة عادلة ومتوازنة.

سادساً: الخيار الإيراني

المراجعة القضائية الإسلامية كما يقترحها الإسلاميون السُّنة تدين بالكثير لانتشار المراجعة القضاية الدستورية عالمياً منذ الحرب العالمية الثانية. وقد يكون ممكناً أن تُعزى، وإن في شكل معاكس، إلى الأحكام الاستعمارية البريطانية التي سمحت بإعمال القانون العرفي أو الديني، بشرط ألا تكون أحكامه مخالفة للمساواة مع العدالة الطبيعية ومع ضمير القضاة الغربيين الذين سيطبقونها[(٢٥)]، ولفظ «بند التعارض» الذي غالباً ما يستعمل لوصف الأحكام التي تظهر في دستوري العراق وأفغانستان في منتصف هذا العقد، اقتُرض من الدستور الباكستاني الذي كان يمنع في أعقاب الاستعمار البريطاني أي قانون «يتعارض» مع «أوامر الإسلام»[(٢٦)]، وفي فترة ما بعد الاستعمار، أضحى بإمكان المحاكم والدساتير أن تَعكِس أداة الإشراف الغربي واحتمال إنكار الممارسة الشرعية الإسلامية، واضعةً

(٢٥) H. H. Marshall, *Natural Justice* (London: Sweet and Maxwell, 1959), pp. 165-173.

(٢٦) تم الاحتفاظ بالحكم في دستور ١٩٧٣. انظر المادة ٢٢٧ (١). وحول أصولها، انظر: Charles H. Kennedy, «Repugnancy to Islam, Who Decides? Islam and Legal Reform in Pakistan,» *International Comparative Law Quarterly*, vol. 41, no. 4 (October 1992), pp. 769 and 770-771.

شرطها هي مكان شرط التوافق مع أفكار العدالة الغربية، وهو فيتو قضائي إسلامي لا غبار عليه.

ولكن الطبيعة الإسلامية للممارسة كما تمّ وضعها على سبيل المثال في الدستورين العراقي والأفغاني لها مصدر آخر مهم. وقد ظهر المثال الأول للمراجعة القضائية الإسلامية في الدستور الإيراني لعام ١٩٠٦ ـ ١٩٠٧، وهو وثيقة وضعها مسلمون لمسلمين بمشاركة فاعلة من العلماء ومن دون تدخل أو تأثير كبير من الغرب. وتقدم رواية العلماء الشيعة الإيرانيين وشكل مراجعتهم القضائية الإسلامية ودستورهم الذي عاش مدة قصيرة، وعودتهم المحتملة إلى السلطة بصعود آية الله روح الله الخميني نغمة مغايرة مدهشة ومنيرَة لقصة أفول العلماء والبروز الإسلاموي التي رويتها في السياق السُّني، وتكشف عن طريق لم تُطرق في العالم السُّني، وفي ذلك تميط اللثام عن مزايا عودة صيغة العلماء ومخاطرها.

القصة الدستورية الإيرانية، من جذورها في الثورة الدستورية بين عامي ١٩٠٥ و١٩١١ إلى الثورة الإسلامية في عام ١٩٧٩ وما وبعدها، يجب أن ينظر إليها في ضوء النظرية السياسية والدستورية المميزة للمذهب الشيعي. فعلى غرار النظرية الشرعية الشيعية عموماً، يشاطر الفكر الشيعي الدستوري بعض السمات الأساسية لنظيره السُّني. غير أن الموقف الديني المميز والتطور التاريخي للمذهب الشيعي يؤكد أن الاختلافات بارزة وكبيرة.

والاختلاف المؤسِّس الحاسم بين الإسلام السُّني والمذهب الشيعي يكمن في الاختلاف في مسائل دستورية. وكما رأينا في الفصل الأول، فإن المقاربة السُّنية للخلافة، باشتراط أن يتم اختيار أفضل مرشح مؤهل ويؤيده أهل «الحل والعقد»، أتاحت فرصة حاسمة للعلماء الذين سرعان ما طالبوا بذلك الدور لأنفسهم باعتبارها مسألة شرعية إن لم يكن بحكم الأمر الواقع. وأزعمُ أن هذه المطالبة كانت مهمة من الناحية الرمزية لنجاح سعي العلماء لإقامة أنفسهم كجهة تحكيم لشرعية الحاكم ومنفذين لواجبه في اتباع الشرع كما كانوا يفسرونه.

غير أنه بالنسبة إلى الشيعة تكون الخلافة في سلالة النبي إلى ابن عمه وصهره عليّ، ثم إلى ذرية عليّ الشهيد حسين وخلفائه. ومن وجهة نظر

منطقية بحتة، إن الاعتماد على إمام شبه إله باعتباره خليفة النبي (لأن المذهب جعل من صفات الإمام قريبة من التأليه) يعني دوراً بالتأكيد أقل نسبياً للعلماء بما أن قدرتهم على تفسير الشرع تكون مجرد تابعة للقدرات الأكبر لممثل الله على الأرض. غير أنه في حالة حدوث العكس، فالتيار الشيعي العام أخذ يؤمن بأن سلسلة الخلافة انتهت مع الإمام الثاني عشر في السلسلة، وهو ما يسمى بالإمام الغائب الذي يُتوقّع أن ينتهي اختفاؤه يوماً بعودة المهدي.

وبالنسبة إلى المذهب الشيعي الاثني عشري إذاً، على الرغم من أن ذلك لا يسري على طوائف كالإسماعيلية أو الزيدية اللتين تقدسان إماماً حياً باعتباره ظل الله على الأرض، فإن الحالة الأساس للحكم البشري هي العيش من دون هداية من الحاكم الحقيقي والشرعي الذي يبقى غائباً. وفي غياب الإمام، قال العلماء الشيعة إن الأمر يعود إليهم لتفسير الرسالة الربانية والشرع المعبّر عنه فيها[٢٧]. وهذا الدور الذي لا يعدّ مختلفاً تماماً عن دور العلماء السُّنة جعل العلماء الشيعة في الواقع أكثر سلطة من نظرائهم السُّنة، وحيث كان على العلماء السُّنة مواجهة الخليفة الذي كانت له حقوقه ومسؤولياته الدستورية الواسعة الخاصة به، كان العلماء الشيعة يتفاعلون مع الحكام الذين إما أنهم كانت تنقصُهم السلطة السياسية الدينية مجتمعتين للإمام الحقيقي أو أنهم، لو كانوا سُنّة، كانوا مبدئياً غير شرعيين تماماً في نظر طريقة التفكير الشيعية.

وكما حدث، ولأسباب لها علاقة بسيطة بنظرتهم الدينية، نادراً ما كان الشيعة في وضع أمسكوا فيه بالسلطة السياسية. والنتيجة أن النظرية

---

(٢٧) عن الفكر الدستوري الشيعي، انظر، بحذر: Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, *The Just Ruler (al-sulṭān al-'ādil) in Shi'ite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence* (New York: Oxford University Press, 1988).

إلى جانب المراجَعة النقدية اللاذعة ولكن المنيرة لـ: Hossein Modaresi, «The Just Ruler in Shi'ite Islam: An Attempt to Link Two Different Shi'ite Concepts,» *Journal of the American Oriental Society*, vol. 111, no. 3 (1991), pp. 549-562.

انظر تأكيد كيدي بأن زعم العلماء تفسير إرادة الإمام هو زعم متأخر «لا أساس له في نظرية الاثني عشرية»: Nikki Keddie, «The Roots of Ulama's Power in Modern Iran,» in: Keddie, ed., *Scholars, Saints, and Sus: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, p. 217.

الدستورية للحكم الشيعي في العصر الوسيط كانت متخلفة مقارنة بالنظرية الدستورية السُّنية. وفي حفنة الدول الشيعية في العصر الوسيط، على غرار الدولة الفاطمية في مصر، كان مركز العلماء في مواجهة الحكم، نتيجةً لذلك، مشابهةً لافتة للانتباه للعلاقة في المكانة نفسها بالضبط في ظل الحكم السُّني. وبدأ هذا يتغير عندما اعتنقت الأسرة الصفوية الإيرانية المذهب الشيعي الاثني عشري في القرن السادس عشر. وبعد حكم الصفويين الذي دام أكثر من مائتَي عام، حافظت الأسرة الإيرانية اللاحقة على المذهب الشيعي الصفوي، حيث مارس الحكام الإيرانيون طوال ٥٠٠ عام من الزمن دين شيعة علي، ومن ثمّ كان لا بد من تطوير دور العلماء في سياق نظرية دستورية شاملة لحقبة الإمام الغائب.

وما ظهر في المذهب الشيعي الإيراني، ربما بسبب العبقرية الفارسية التقليدية للتنظيم الإداري المستمد من الإمبراطورية السابقة عن الإسلام الذي لم يُنس أبداً، كان نظامَ علماء رسمي يقوم على التراتبية وعلى قدر كبير من التطور. وقد وضع الشيعة مجموعة من المراتب والترقيات داخل المراتب تمنحها مراكز شيعية للعلم في النجف وكربلاء وفي وقت متأخر (القرن العشرين) في قُم[٢٨].

وكانت الدرجات العليا في هذه المراتب تشمل المجتهد؛ أي المخول للتفسير المستقل للشرع. وكان هذا اللفظ مألوفاً في الفكر الشرعي السُّني الكلاسيكي حيث كان يُستعمل ليدل أيضاً على بلوغ أعلى مستوى علمي. وكان الخليفة المثالي لدى الماوردي يُفترض فيه أن يكون قد بلغ هذا المستوى من العلم، على الرغم من أنه من المشكوك فيه أن أي عالِم سُني قد بلغ ذلك. غير أنه مع مرور القرون ومع تطور تقليد الفكر الشرعي السُّني، أصبح نادراً بصورة متزايدة لأيِّ عالم أن يؤكد بأنه كان مؤهلاً جداً. وقد اكتسب اللفظ نوعاً من الخاصية المثيرة للجزع بما أن العلماء كانوا يؤكدون أنهم لم يكونوا يقومون بأي شيء آخر غير تطبيق تعاليم من سبقهم.

---

(٢٨) تشير «كيدي» إلى أهمية موقع المراكز الرئيسة للتعلم خارج سيطرة الدولة الصفوية، ومن ثمّ خارج مجال التأثير السياسي للحكومات المركزية في القرن التاسع عشر. انظر: Keddie, «The Roots of Ulama's Power in Modern Iran,» p. 226.

وبالفعل، فإن القول بأهلية التفسير المستقلّ كان قد أصبح غير مألوف في السياق السُّني، إلى درجة أنه كان يقال أحياناً إن أبواب الاجتهاد المستقل قد أغلقت، وهي ملاحظة أخذها طلبة الشرع الإسلامي الغربيون على أنها بديهية إلى أن وُضعت موضع الشك في ثمانينيات القرن العشرين(٢٩).

ولم يحدث مثل هذا التراجع عن التفسير المستقل بين العلماء الشيعة، بل بالعكس فقد أصبحوا بصورة متزايدة واثقين في قدرتهم على تأكيد مضمون الإرادة الإلهية على أساس ليس فقط المواد الشرعية، بل أيضاً مواد فلسفية أوسع. وتقليد الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط الذي اعتمد على أفلاطون وأرسطو والكثير من باقي القائمة الفلسفية الإغريقية استمر في العالم الشيعي الإيراني لفترة طويلة بعد أن اختفى من العالم المثقف السُّني. ولا يزال هذا التقليد الفلسفي الذي كان دوماً حكراً على نخبة مثقفة حصرية قائماً في قُم، حيث يدرس الملالي فلسفة العصر الوسيط والمعاصر إلى جانب الشريعة.

وبدراسة الملالي هذه النصوص التي يمكن أن تُقرأ لتأكيد مسؤولية النخبة لاتخاذ قرارات للعامة، بقوا واثقين من قدرة الطبقة العالِمة على توجيه المجتمع. وقد تتضمن فتوى في موضوع سياسي يصدرها عالم شيعي العناصرَ الأساسية لحجة مستمدة من النظرية السياسية، وليس من التفكير الشرعي ذي الصلة الذي يوجد مثلاً في الردود الشرعية التي يقدمها العلماء السُّنة. فعندما أصدر، على سبيل المثال، آية الله علي السيستاني، أكبر رجل دين شيعي مؤثر في العراق، فتوى تطلب بأن تتم صياغة الدستور العراقي على يد هيئة منتخبة تمثل التركيبة السكانية للعراق لم يكن طول الوثيقة يتجاوز صفحة واحدة، ولم تُشر إلى مصدر سلطة أخرى غير المنطق الكامن في النظرية السياسية الديمقراطية(٣٠).

وتؤدي بنا هذه الخلفية إلى الدور الرائد للعلماء في ثورة الدستور

---

(٢٩) Wael B. Hallaq, «Was the Gate of Ijtihad Closed?,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 16, no. 1 (March 1984), pp. 3-41.

(٣٠) Noah Feldman, *What We Owe Iraq: War and the Ethics of Nation Building* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004), pp. 40 and 140, note 32

الإيرانية لفترة ١٩٠٥ ـ ١٩١١[٣١]. لقد كان السياق السياسي لهذه الأحداث أفول قوة الإمبراطورية الإيرانية التي هزتها روسيا وبريطانيا خلال «اللعبة الكبرى» في القرن التاسع عشر. لقد تمكّنت إيران من تفادي المصير المهين للاستعمار الذي عانت منه العديد من البلدان الإسلامية الأخرى في هذه الحقبة، ولكن النظام القديم كان قد ضعف إلى درجة الانهيار. وبحلول عام ١٩٠٥، وجدت الدولة نفسها في مشكلة مالية خطرة، بحيث إنها اقترضت من الغرب وأنفقت المال بسرعة على حاجيات أساسية للمحافظة على الدولة.

ويعدّ الضعف الداخلي دوماً عاملاً كبيراً لتيسير الإصلاح الدستوري. وقد لجأت طبقات التجار الإيرانية الوسطى التي أحبطها عبء الضرائب الناجم عن الحالة المالية الضعيفة للحكومة، إلى العلماء الذين كانوا متحالفين معهم في الصراعات السابقة ضد التغييرات التي أدخلتها الحكومة على النظام الاقتصادي القائم[٣٢]. وإذ شعر العلماء بقوتهم مقارنة بالدولة، انتهزوا الفرصة مقدِّمين دعمهم لحركة شعبية كانت تطالب بالإصلاح واحترام القواعد الشرعية الإسلامية. ووجد العلماء أنفسهم، أو على الأقل مجموعة مهمة كبيرة، طرفاً في حركة إصلاحية تبنّت ابتكاراً لمصلحة إيران، ألا وهو الدستور المكتوب.

وكانت فكرة النزعة الدستورية المكتوبة بطبيعة الحال صعبة من وجهة نظر العلماء. وبما أن العلماء الشيعة كانوا أكثر تمرُّساً من العلماء السُّنة من الحقبة نفسها، فقد أدركوا بأن وجود وثيقة مكتوبة يؤدي ببساطة إلى تقويض سلطتهم على الشرع والمؤسسات الشرعية. وفي الوقت نفسه، يبدو أنهم كانوا يعتقدون أن الدستور المكتوب سيمنح بالضرورة أيضاً الجمهور بعض الامتياز في وضع حدود لسلطة الحكام الجدد الذين كانوا ينتظرون في الكواليس. وتبع ذلك نقاشٌ علمي فاعل: هل إن وجود دستور مكتوب

---

(٣١) انظر بشأن هذه الفترة: Janet Afary, *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911: Grassroots Democracy, Social Democracy and the Origins of Feminism*, History and Society of the Modern Middle East (New York: Columbia University Press, 1996).

(٣٢) في ثورة التبغ ١٨٩١ ـ ١٨٩٣ دعّم العلماء التجار بعد أن قام الشاه «بمنح احتكار إنتاج التبغ وبيعه لرجل أعمال بريطاني». وحرم العلماء التدخين، وأمام هذا التحدي الذي واجهه الشاه تراجع وألغى هذا الاحتكار. انظر: Richard Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization* (New York: Columbia University Press, 2004), p. 72.

ينتهك بالضرورة الشريعة؟ هل يمكن التوفيق بين الاثنين من خلال دستور تقوده مبادئ الشريعة؟ أم هل كانت استحالة تنفيذ الشريعة كاملة في ظل عدم وجود الإمام الغائب سبباً لقبول حكم أخف الأضرار(٣٣)؟

وقدّم الدستور المكتوب الذي تمت صياغته (في مرحلتين) إجابة(٣٤). وعلى الرغم من أنه يستند تقريباً إلى الدستور البلجيكي، إلا أنه على الرغم من ذلك تناول الشريعة كمصدر مستقل للسلطة الدستورية والشرعية. وقد دعم العلماءُ الشيعة الوثيقة بمجرد أن يتم رِفدها بعناصر الأسلمة التي دخلت في المرحلة الثانية من عملية الصياغة(٣٥). وما كان حاسماً بالنسبة إلى بنية «دستور الشريعة» هذا هو بُند يؤسس لهيئة تتكون من علماء كبار يملكون سلطة مراجعة التشريع وتأكيد ما إذا كان يتفق مع أوامر الشريعة(٣٦).

---

(٣٣) عن النقاش ومساهمة «محمد حسين نعني» في نهاية المطاف، انظر: Hamid Algar, «The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth Century Iran,» in: Keddie, ed., *Scholars, Saints, and Sus: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, pp. 237-240.

للاطلاع على إشارة مبكرة «للمشروطة» (الدستور)، انظر: Said Arjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*, Studies in Middle Eastern History (Oxford: Oxford University Press, 1988), pp. 37-40.

(٣٤) للاطلاع على عملية الصياغة، انظر: Janet Afary, «Civil Liberties and the Making of Iran's First Constitution,» *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 25, no. 2 (2005), p. 341.

(٣٥) كانت وثيقة ١٩٠٦ التي تمت صياغتها واعتمادها في ظل حكم مظهر الدين شاه الذي كان يحتضر، علمانية بشكل كبير. واستلم ابنه ووريثه محمد علي شاه السلطة في كانون الثاني/ يناير ١٩٠٧، وبمساعدة العالم المحافظ فضل الله نوري ترأس صياغة واعتمد القوانين المكلمة لعام ١٩٠٧ التي جعلت من المذهب الاثني عشري الدين الرسمي وأنشأ مجلساً من العلماء لمراجعة القوانين. انظر: المصدر نفسه، ص ٣٥٠ و٣٥٤.

(٣٦) ينص القانون المكمل الصادر في تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٠٧ في المادة ٢ على أنه:

«يجب ألا يتعارض أي تشريع يسنّه المجلس الاستشاري الوطني المقدس مع مبادئ الإسلام المقدسة أو القوانين التي أرساها [النبي محمد]... وبناءً عليه، فإن أمر تحديد ما إذا كانت هذه القوانين التي يمكن أن تطرح متوافقة أم لا مع مبادئ الإسلام يعود للفقهاء العارفين. ومن ثمّ، فقد تم النص رسمياً على أن تكون هناك دائماً لجنة تتكون مما لا يقل عن خمسة مجتهدين أو فقهاء تقاة آخرين مدركين أيضاً لمتطلبات السن، بهذه الصورة. ويقوم [علماء] الإسلام وبراهينه بترشيح عشرين من العلماء الذي يملكون الصفات المذكورة أعلاه إلى المجلس الاستشاري الوطني. ويقوم أعضاء المجلس الاستشاري الوطني سواء بالتزكية أو بالتصويت بتعيين خمسة أو أكثر من هؤلاء القضاة طبقاً لمتطلبات الوقت وقبولهم كأعضاء بحيث يمكنهم مناقشة كل القضايا المطروحة في المجلس والنظر فيها ورفض وإرجاع، كلياً أو جزئياً، كل اقتراح يتعارض مع قوانين الإسلام المقدسة، بحيث لا =

ووفرت بِنيةُ هذا البند الأساس للمراجعة القضائية الإسلامية كما تم اعتمادها لاحقاً في الدستورين الأفغاني والعراقي. وقد ألهم أيضاً مجلسَ صيانة الدستور في الدستور الثوري الإسلامي للخميني.

هناك عمل تاريخي قليل عن الجذور الفكرية الخاصة بهذا البند الدستوري المهم، ربما لأن تأثيره اتضح أنه غير مباشر بدلاً من كونه حالاً(٣٧). وربما كان تصميمه قد تأثر عن قصد بالنظرية السياسية الأفلاطونية، كما كانت عليه حال بند «مجلس صيانة الدستور» سيئ الصيت الذي خلّفه، أو ربما ببساطة كان محاولةً براغماتية لإضفاء الطابع الرسمي على سلطة العلماء في عبارات مكتوبة. ومن المستبعد أن يكون قد تأثر بالأفكار الغربية المتعلقة بالمراجعة القضائية بما أن هذه كانت غير موجودة بشكل كبير في ذلك النموذج البلجيكي المتّبع أساساً. ومع منعطف القرن العشرين، كانت المراجعة القضائية سمة دستورية بارزة فقط في الولايات المتحدة التي لم تكن قد بدأت بعدُ ممارسة نوع النفوذ على القواعد الدستورية العالمية التي ستأتي مع صعودها إلى مركز القوة العالمية(٣٨). ومهما كانت سوابقها، فقد

= تكتسب صفة الشرعية. وفي مثل هذه القضايا، ينبغي اتباع قرار هذه اللجنة الدينية والامتثال له وستبقى هذه المادة من دون تغيير إلى غاية ظهور [الإمام الغائب].

(٣٧) Afary, Ibid., p. 354,

حيث يشير ببساطة إلى أنه لا يوجد حكم مماثل في الدساتير البلجيكية والعثمانية والبلغاري التي تشكّل نموذجاً.

(٣٨) لم تخضع إيران للاحتلال، والتالي فإن أي معرفة تتعلق بممارسات الإشراف الاحتلالية البريطانية التي كانت تستعمل بنود التعارض لضمان إمكانية تجاوز القوانين الداخلية عندما تكون مناقضة للأفكار البريطانية المتعلقة بالمساواة والعدالة الطبيعية، يمكن أن تكون من مصدر ثالث في أحسن الأحوال. وبطبيعة الحال، سيكون من الضروري تعويض الشريعة بالمساواة والعدالة الطبيعية في الصياغة. لم يورد واضعو ممارسات الاحتلال البريطانية المتعلقة باحترام القوانين «الأهلية» المحلية أو رفضها من بين مصادر مقارنتهم، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٨، الهامش ٣٩.

غير أن الأمر ليس مستحيلاً تماماً أن يكون التواصل مع العلماء المسلمين الذين يعيشون تحت سلطة «الراجا» مصدر تأثير. وبند التعارض الوارد في دستور باكستان عام ١٩٥٦ الذي حملته منذ ذلك الحين الصيغ اللاحقة، كان بالتأكيد قد تأثر بالنموذج الإيراني لعام ١٩٠٧. وبالفعل فإن لجنة الصياغة في البداية أوصت بإنشاء مجلس من خمسة علماء لتحديد ما إذا كان أي مشروع قانون «يتعارض مع القرآن الكريم والسُّنة». انظر: Kennedy, «Repugnancy to Islam, Who Decides? Islam and Legal Reform in Pakistan,» p. 770.

وحول مدى التأثير القانوني البريطاني في لغة التعارض غير مؤكد. انظر: Ahmed, «Activism of the Ulama in Pakistan,» pp. 265-266.

تبدو صيغة إيران للمراجعة القضائية محلية؛ أي نتاج محاولات العلماء وضع «دور إشرافي لأنفسهم وفق بنية النزعة الدستورية المكتوبة».

وبالنظر إلى بند المراجعة القضائية الإسلامية نظرةً بَعديّة من خلال عدسات الثورة الإسلامية التي سننبري لها بعد قليل، فإنه يمكن أن يُعتبر محاولة غير كاملة لوضع العلماء على قمة الهرم الدستوري الشرعي. غير أنه من منظور سياسي وليس فكرياً، كانت الثورة الدستورية الإيرانية فشلاً. لقد سعى العديد من حكام «آل قاجار» المتأخرة إلى إلغائه أو تجاهله إلى غاية عام ١٩٢٥ عندما انتقلت السلطة إلى أيدي آل بهلوي الذي حكموا البلاد إلى غاية هروب الشاه الأخير في عام ١٩٧٩. وكان الدستور نفسه لم يتم تنفيذه أبداً بجدية، ولم تضطلع المراجعة القضائية الإسلامية بأي دور دستوري كبير.

سابعاً: حُكم العالِم

يفيد دور العلماء الشيعة في ثورة ١٩٠٥ ـ ١٩١١ الدستورية، ولا سيّما نجاحهم في إضافة المراجعة القضائية الإسلامية إلى النص الدستوري، بأنهم كانوا أكثر تقدماً من معاصريهم السُّنة؛ فإلى جانب بروزهم اليوم في النظام الإيراني الحالي قد يؤدي بالمرء إلى أن يتوقع أنهم سيحتفظون بمكانة أساسية في الحياة السياسية الإيرانية طوال القرن. غير أن هذا لم يكن صحيحاً بصورة موحدة. وعلى الرغم من أنه من الإنصاف القول إن العلماء الشيعة، باعتبارهم طبقة، لم يزولوا أبداً إلى الدرجة التي زال بها نظراؤهم السُّنة[٣٩]. ومع ذلك، فقد زالت سلطة العلماء بسرعة في ظل حكم بهلوي ابتداءً من عام ١٩٢٥.

وكان السبب أن آل بهلوي قرروا علمنة المجتمع الإيراني إلى الدرجة القصوى التي اتبعها كمال بشا في تركيا. وكما في تركيا، فقد تمّ حظر الزي التقليدي بما في ذلك الخمار أو الحجاب للنساء والطربوش للرجال. وكما في تركيا أيضاً، حاولت الحكومة إخضاع المؤسسات الإسلامية لرقابة

(٣٩) Keddie, «The Roots of Ulama's Power in Modern Iran,» p. 211.
(مشيرةً إلى أن «علماء إيران الحديثة مارسوا الكثير من السلطة السياسية أكثر من بلدان الشرق الأوسط الأخرى»). وكانت «كيدي» تكتب حتى قبل ثورة ١٩٧٩ الإسلامية.

الحكومة. وهنا كان آل بهلوي أقل نجاحاً من أتاتورك، فقد بقيت الحوزات العلمية قائمة حيث يمكن إبداء معارضة هادئة لسياسات العلمنة. غير أنه، مع مر السنين، وجد رجال الدين المنتقدون الأكثر بروزاً أنه لا مفر من الذهاب إلى المنفى، وحتى الخميني نفسه تم نفيه في عام ١٩٦٣ بعد الدعوة إلى الإطاحة بالحكومة[٤٠]وقضى سنوات في الحوزات العلمية في العراق قبل أن يجبر على الرحيل إلى فرنسا التي جاء منها لإزاحة شاه رضا بهلوي في عام ١٩٧٩.

غير أن علمنة المجتمع الإيراني حققت نجاحاً بين الطبقات المتعلمة فقط، ربما بسبب قوة العلماء الراسخة مقارنة بزوالهم في تركيا. وعندما أصبح ضعف الشاه واضحاً، مدَّ المثقفون العلمانيون، بما في ذلك الشيوعيون، أيديهم إلى العلماء للقيام بثورة ١٩٧٩. وكان يدور في خلدهم أن العلماء ستكون لهم مصداقية أكبر مع الفقراء والمحرومين أكثر مما تفعله النخب المتعلمة. وبالفعل، كان الخميني قد جعل من المستضعفين موضوع انشغاله الخاص[٤١].

يبدو أن الثوريين العلمانيين كانوا يتوقعون أنه بمجرد قيام الثورة سيكون بمقدروهم الاستغناء عن الملالي. ولم يكونوا ليخطئوا أكثر من هذا الخطأ. وقد بشّر الإعدام الفعلي للشيوعيين والحلفاء وآخرين على يد الخميني بالطريقة التي ستبقى بها الإسلاموية وتزدهر بالفعل أواخر القرن العشرين حتى مع موت الشيوعية[٤٢]. لقد كان تطهير ما بعد الثورة هذا، بدلاً من التركيبة الديمغرافية للثوار الأوائل، هو ما جعل ثورة ١٩٧٩ «إسلامية»، وقد تطلب الأمر للخميني وأتباعه القيام بتطهير موازٍ للإسلاميين كالرئيس أبي الحسن بني صدر لجعل الثورة دينية بوجه خاص[٤٣]. وبإزاحة هؤلاء

---

(٤٠) Algar, «The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth Century Iran,» pp. 246-247.

بما أن «ألغار» كان يكتب قبل ثورة ١٩٧٩ فإن روايته خالية من المفارقات التاريخية.

(٤١) كان الخميني يستعمل لفظ «مستضعفين» بانتظام، وهو لفظ قرآني وَجد له صدى في المعذبون في الأرض لفرانتز فانون عن طريق علي شريعتي.

(٤٢) Arjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*, p. 154.

(٤٣) «مجاهدو خلق» الذين يجمعون بين الإسلام والأيديولوجية اليسارية المتشددة، تم القضاء عليهم في عام ١٩٨٢. المرجع نفسه. انظر: المصدر نفسه.

من غير العلماء من الطريق، أصبح الخميني حراً في إقامة بنية دستورية ستتفق مع صيغته الخاصة لنظرية السياسية الشيعية.

لقد منح دستور الخميني بنية دستورية بصيغته الجديدة لولاية الفقيه؛ أي سلطة الفقيه العالِم. وكانت النظرة السابقة على هذه في القرن التاسع عشر تتكون بصورة جوهرية من فكرة مفادها أنه في حالة غياب الإمام تُعهد للعلماء سلطة الإشراف على الحكم. وأخذ الخميني هذه الفكرة وجعلها في الوقت نفسه متشددة حقاً، فحسْبَه يمارس العلماءُ سلطة الحكم مباشرة. وعندما فرّ الشاه قدَّم الخميني نفسه على أنه العالم الأكثر أهلية للحكم بدلاً منه. وقد أجملها شعار شعبي لحظة الثورة: «ذهب الشاه، جاء الإمام»[٤٤].

وكانت فكرة أن يَحكُم العلماءُ مباشرةً باعتبارهم طبقة فكرةٌ لم يسبق لها مثيل في التاريخ الإسلامي، بل وأن يقودهم عالِم واحد بوجه خاص كان أمراً مدهشاً أكثر في نواحٍ عديدة. وربما يعدّ تصور حكم المرشد الأعلى الذي يجب أن يكون عالِماً أيسر في السياق الشيعي، بما أن القائد كان تقريباً نوعاً من الإمام الغائب غير المُعلن (كما كان فعلاً بعض أتباع الخميني يسمونه) الذي كان يجمع بين السلطة السياسية والدينية. وكان أيضاً، من منظور أفلاطوني، ملكاً فيلسوفاً؛ يكون حكمه الشخصي أفضل من الخضوع لمجموعة قوانين مكتوبة.

وكانت ذروة بنية النظرية الأفلاطونية للقائد الأعلى هو مجلس صيانة الدستور. وهو هيئة تتكون من العلماء الذين سيراجعون كل تشريع من حيث مضمونه الإسلامي. وفي النهاية سيضطلع المجلس بدور رئيس في الموافقة على المرشحين للرئاسة، بل وحتى انتقاء قائد أعلى جديد بعد وفاة الخميني. وبإناطة السلطة بالمرشد الأعلى والمجلس، فإن الرئيس المنتخب سيكون وجهاً بسلطة محدودة جداً قادراً على القيام فقط بما يسمح به القائد والمجلس، لا أكثر، مثلما سيعرفه الرئيس الإصلاحي محمد خاتمي لخيبة أمله. وستتكون الهيئة التشريعية المنتخبة من ممثلين يوافَق عليهم مسبقاً لصداقتهم مع العلماء وصيغتهم للحكم الإسلامي[٤٥].

---

(٤٤) Ibid., p. vi.

(٤٥) Plato, *Statesman*, p. 296 et sqq.

والسمة الخارقة لهذا الترتيب بأكمله كانت أنه قَلب الدور التاريخي للعلماء رأساً على عقب. وحيث عمل العلماء تقليدياً ككفّة موازية للسلطة التنفيذية للحاكم، ها هم اليوم يصبحون لأول مرة الطبقة الحاكمة حقاً. وقد ضمن إمساك العلماء قبضتهم على تركيبة الهيئة التشريعية بألّا تكون هناك قاعدة أخرى للسلطة لتحقيق كفة موازية للعلماء. وكانت النتيجة سلطة علماء تنفيذية عليا بلا قيد.

ومن وجهة نظر التصميم الدستوري، فإن آثار هذا النموذج ليست من قبيل المفاجأة. فالمسؤول التنفيذي الذي لا وجود لما يحقق التوازن معه سينحو إلى التعسف في استعمال السلطة والتسلط. وكما في البلدان الأخرى ذات الأغلبية المسلمة، فقد يسَّر زوال العلماء باعتبارهم قوة تحقِّق التوازن وجود سلطةٍ تنفيذية لا كابح لها، فإن الأمر كذلك في إيران حيث جاء صعود العلماء إلى السلطة التنفيذية بسلطة تنفيذية ممسوخة دستورياً. وكانت الحكومة في إيران في ظل الملالي تنقصها الحريات الأساسية والشفافية وسيادة القانون كالحكم في أغلب الدول الإسلامية الأخرى التي لا يحكمها العلماء، وفي بعض الأحيان حتى أكثر من ذلك.

ويبين المثال الإيراني أن إحياء طبقة العلماء، لو كان مثل هذا الأمر ممكناً في العالم السُّني، فلن يحلّ وحده مشكلة الاستبداد. والمهم لإقامة حكم دستوري يعمل وعادل في ظل سيادة القانون لا يكمن في وجود العلماء أو عدم وجودهم، ولكن في التوازن الذي كان العلماء يوفرونه تقليدياً. وتبين إيران أيضاً أنه ليس هناك أي شيء أصيل في تعليم العلماء في الشرع ما يجعلهم قادرين وحدهم على الحكم بعدل عندما لا تكون هناك قوى بديلة تكون كفةً موازية لهم. وللشريعة القدرة على العمل كأداة لإقامة العدل بنزاهة. ولكن كأي نظام قانوني آخر، فإنها لا تستطيع القيام بذلك إذا لم يتضمنها نظام دستوري يتم فيه تنفيذ أوامر القانون بمؤسسات بدافع التصرف بعدل وترى فيه قوى العالم الحقيقي أن أحكامها تنفذ في الممارسة. والشريعة ليست حلاً سحرياً لمشكلة سيادة القانون.

وتبيّن الحياة القصيرة لنظام طالبان في أفغانستان بوضوح أنه ليست الطبيعة الشيعية للنظام الإيراني هي التي أدت إلى فساده الداخلي، فطالبان،

إذ أخذوا يحاكون بصورة غير مباشرة النموذج الإيراني (على الرغم من عدم دعم إيران لنظامهم)، انطلقوا في إنشاء أول دول سُنّية في العالم يحكمها العلماء. وبدا واضحاً أن الملا عمر، زعيم طالبان، لم يكن أفضل من أي زعيم آخر يحكم من دون وجود كفة موازية كبيرة. طبعاً لم يكن طالبان في الأغلب علماء مؤهلين تماماً، ولكن، كما ينطوي عليه اسمهم، طلبة المدارس، جعلهم تدريبهم لا يَبلُغون مرتبة العضوية في طبقة العلماء. وكانت أحكامهم، مثل حبس الشواذ المشتبه فيهم، غالباً أقرب إلى الأعراف البشتونية منه إلى تعاليم الشريعة. ولكن الأمر لم يكن ليختلف كثيراً عن الصفة الكاملة لحكمهم لو أنهم تدربوا كعلماء كاملين.

ثامناً: الشريعة ملاذاً أخيراً

على الرغم من أن مثالَيْ إيران وطالبان أفغانستان يبينان حدود الحكومة التي يديرها العلماء، إلا أن هناك سياقاً آخر أثبتت فيه الإدارة المحلية للعدالة من العلماء المكلفين بالمحاكم الشرعية أنها واعدة أكثر قليلاً. وفي الدول الفاشلة، وهي بيئات «شبه هوبزية»(*)، حيث لا يمكن فعلاً لمجموعة أشخاص ومؤسسات ادعاء ممارسة احتكار استخدام القوة الشرعية، أبدى السكان إرادة في التحول إلى المحاكم الشرعية القائمة بذاتها لحل الخلافات البسيطة جداً. وهذه المحاكم لا تدعي فعلاً، وليست لها القدرة على القيام بأكثر من تحديد مسائل القانون الخاص المتعلقة بمسائل المِلكية وتشجع الرجال المحليين الأقوياء على تنفيذ أحكامها. وهي لا تملك قوة قسرية رسمية في متناولها، وتعتمد في اختصاصها على رضا الأطراف الخواص المستعدين للتعامل مع حكم المحكمة على أنه ملزم. ومن ثمّ، فهي بعيدة جداً عن موقف السلطات التي لا وجود لكفة موازية لها من قوى مؤسساتية أخرى، بل قد يقال إن قوى الفوضى تحدّ من سلطة هذه المحاكم، وهي قوى الفوضى نفسها التي تجذب المتنازعين إلى أحضانها.

(*) استناداً إلى الفيلسوف البريطاني توماس هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) الذي قال بنظرية حالة ما قبل المجتمع التي تتسم بالفوضى والهمجية بحيث يتطلب الأمر اتفاق الناس على العيش المشترك بالاحتكام إلى قوانين تقوم سلطة حاكمة بتطبيقها. ويبدو أن الوضع في الصومال قد اقترب من هذه الحالة فكانت البيئة شبيه بما وصفه هوبز (المترجم)

والمثال الحديث الأكثر بروزاً للمحاكم الشرعية التي تعمل في ما يُعدُّ فراغاً حكومياً هو مثال الصومال، حيث أدى أكثر من عقد من الحكومات الفاشلة إلى وضع لم تمارس فيه أي سلطة منظمة السيادةَ على القادة القبليين الذين كانوا يملأون الدور اليومي السلطة. طبعاً، يمكن للأعراف القبلية أن تشمل ممارسات ومؤسسات قانونية، وهي تفعل ذلك في بعض الأماكن في إفريقيا. غير أنه يبدو أن هذا النوع من الآليات القانونية لم يكن يعمل داخل القبائل الصومالية، وهي نتيجة ربما للانهيار العام للمجتمع الصومالي. والأمر الأهم أن العدالة القَبَلية ليست أبداً فاعلة جداً في تسوية النزاعات بين أعضاء القبائل المختلفة. والنتيجة أنه من دون وجود دولة، وربما بديل قَبَلي فاعل، كان بعض الصوماليين مستعدين للجوء إلى العلماء المعزولين مؤسساتياً لحلّ الخلافات وفقاً لما كان مفهوماً باعتباره مبادئ شرعية إسلامية محايدة.

وكانت النتيجة إنشاء مجموعة من المحاكم المحلية التي يبدو أنها برزت مستقلة لكنها دخلت في علاقة مرنة بعضها مع بعض لتشكّل شبكة. وفي عملية تذكِّر بسلطة الحكم السلالية المفترضة التي وضعها روبرت نوزِك (Robert Nozick) في كتاب **الفوضى والدولة واليوتوبيا**[٤٦]، فقد بدأت هذه المحاكم المنتسبة للشبكة بمطالبات حكومية متواضعة. وبدأت بوجه خاص بالمطالبة بإنهاء العنف العشوائي الذي ميّز العلاقات الاجتماعية الصومالية. وإذ بدأت بتوفير القانون، انتقلت إلى محاولة توفير النظام، وهو الوظيفة الأكثر أساسية لأي شبه حكومة.

وأخذت حركة المحاكم الشرعية تُطلق مطالبات حكومية أوسع لبضعة أشهر فقط إلى أن قامت الولايات المتحدة برد فعل. ففي عام ٢٠٠٧، قامت، بدعم إثيوبيا في حملة عسكرية منسقة لهزيمة الحكومة الوليدة سيئة التنظيم، بدعوى أنها ترى في الحركة إرادة كامنة لاحتضان الإرهاب، وعوَّضت بها حكومة أخرى أخذت تعود من المنفى بالقوة. وتشتتت المحاكم الشرعية أمام الغزو الإثيوبي، لكن الحكومة الجديدة بدت غير قادرة على ممارسة سلطة حكم فعلية. وبدأ الوضع على الأرض يشبه بسرعة

---

(٤٦) Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974), pp. 12-25.

الدولة الفوضوية التي كانت موجودة قبل أن تبدأ حركة المحاكم الشرعية. كان على المحاكم الشرعية أن تعيد لملمة نفسها وتبدأ من جديد في مناطق خارج مدى الحكومة، وهو ما يعني جزءاً كبيراً من البلاد.

لكن التدخّل الذي قضى على المحاكم الشرعية ينبغي ألّا يصرف نظرنا عن أهم درس من بروزها القصير. ربما يمكن لأي محكمة قائمة بذاتها أن تكون أفضل من لا شيء للصوماليين العاديين بغض النظر عن النظام القانوني الذي دعمت تطبيقه. ومع ذلك، فإنه كانت للمحاكم الإسلامية مجموعة من المزايا الخاصة لمهمة مواجهة الفوضى. **أولاً**، بما أن أغلب الصوماليين مسلمون، فإنهم ربما كانوا يتوقعون أن الأحكام في الموضوع ستكون أساساً عادلة ونزيهة. **ثانياً**، كان العلماء، القليلون وضعيفو التدريب عما كان يجب أن يكونوا عليه، لا يزالون يحتفظون ببعض ما بقي من احترام وسلطة كمفسِّرين للشرع ما يجعلهم قادرين على تكوين هذه المحاكم في ظل أصعب الظروف التي يمكن تصورها وبمخاطرة شخصية كبيرة. ولا بد من أن هذه السلطة قد ساعدت في حمايتهم من تهديدات الزعماء القبليين الذي كانوا يزحفون بالضرورة على سلطتهم. **ثالثاً**، يملك الإسلام قدرة شاملة على توفير جهة ولاء تتجاوز النزعة القَبَلية ذات الخصوصية. لقد كانت هذه السمة أساسية لمشروع النبي محمد الأولي لتوحيد القبائل المتباينة تحت راية واحدة، وحتى لو لم يقضِ الإسلام أبداً على القبيلة أو هُوياتها، فقد كان تاريخياً ناجحاً جداً، على الأقل في المدن، في وضع تسوية الخلاف القبلي بين أيدي المؤسسات الشرعية الإسلامية. وبالفعل يمكن أن يوصف هذا بأنه المهمة التي يعدّ الشرع أكثر ملاءمة لها. إذاً، فالصومال كان حالة من العودة إلى المستقبل بالنسبة إلى المحاكم الإسلامية.

تاسعاً: مستقبل الدولة الإسلامية

لم تُخمِد إخفاقات الدولة الإسلامية التي يحكمها العلماء مباشرة وعمليات تشويهها شهيةَ الناخبين العاديين في العديد من البلدان ذات الأغلبية المسلمة لنوع ما من الحكم الإسلامي. والظاهرة الانتخابية والأكثر إثارة والثابتة والعصيّة على التفسير في العالم المسلم في الجزء الأخير من

العقد الأول من القرن الحادي والعشرين هي استمرار شعبية الأحزاب الإسلامية. وقد بدأ هذا التوجه مع انتخابات الجزائر في عام ١٩٩٠، ولم يتغير إلى غاية الآن.

وفي الدول العربية، حيث يصعب إجراء انتخابات حرّة، غدت الأحزاب السياسية الإسلامية ناجحة حيثما يُسمح لها بالمشاركة. ففي العراق، لم يفز الإسلاميون الشيعة بالأغلبية التي سمحت لهم بتشكيل الحكومة فقط، بل حتى المناطق السُّنية كانت الأحزاب الإسلامية هي التي حققت الأفضل. وفي لبنان، وهو بلد عربي آخر، حيث توجد انتخابات حرة نسبياً، كان أداء حزب الله الشيعي دائماً أفضل مما كان يتوقعه أيٌّ كان. وفي الانتخابات الفلسطينية عام ٢٠٠٦، وهو مثال آخر عن انتخابات حرة نسبياً، فازت فيها حركة حماس بما يكفي من المقاعد لتشكيل حكومتها، وإن اتضح أنها لم تكن قادرة على التعايش مع رئاسة زعيم حركة فتح محمود عباس. وفي غضون ذلك، بيَّنت كل الانتخابات المراقَبة بعناية التي جرت في مصر والمغرب والأردن والبحرين والكويت، وحتى على مستوى ضيّق في العربية السعودية، أن الأحزاب السياسية الإسلامية يمكنها أن تفوز بأغلب المقاعد التي يُسمح لهم بالتنافس عليها.

وبعد قرابة عقدين من الانتخابات الجزائرية التي كشفت عن انجذاب الإسلاميين إلى الديمقراطية، فات الأوان للتأكيد على أن النتائج تعكس مجرد تصويت عقابي. لا شكّ في أن الناخبين قد سئموا من الأنظمة المستبدة وغير الفاعلة التي يحدث أن تكون علمانية. وبالتأكيد، ساهم سجل حركة فتح الفظيع في نجاح حماس. ولكن في الوقت نفسه، لم يعد الإسلاميون زوبعة في فنجان من دون أرضية حكم واضحة. لقد أصبحوا مشاركين معتادين في كلٍّ من الانتخابات والحكومة، فضلاً عن كونهم أساطين الخطاب السياسي الذي يمكن مشاهدته على القنوات الفضائية عبر المنطقة. ويَفهم جمهور الناخبين في العالم العربي من هم الإسلاميون وما هي أرضيتهم أساساً.

كما لا يمكن تفسير نجاح الإسلاميين بالفقر فقط أو جهود تنظيماتهم في توفير الخدمات الاجتماعية. مرة أخرى، لقد ساعد الإسلاميين دوماً

التصورُ الذي مفاده أنهم يهتمون برعاية أفقر المواطنين وأنهم مستعدّون للقيام بشيء ما لمصلحتهم. ففي فلسطين ومصر وغيرهما، بدأت السياسة الإسلامية بالتنظيم على مستوى القاعدة الذي نما انطلاقاً من مشاريع اجتماعية. غير أن الناخبين الإسلاميين يأتون من الطبقة الوسطى وليس فقط من الطبقات الأفقر. وحتى الآن، يفهم الناخبون أيضاً أنه بإمكانهم أخذ منافع الخدمات الاجتماعية الإسلامية من دون أن تحكمهم أحزاب سياسية إسلامية.

ولذلك، فقد آن الأوان للمراقبين خارج العالم العربي على قبول ما قَبِله أصلاً أغلب المراقبين في الداخل، وهو أن الأحزاب السياسية الإسلامية أصبحت واقعاً في المجال الانتخابي العربي. وبطبيعة الحال، ما الانتخابات إلا طريقة يصل بها تنظيمٌ إلى السلطة. وإلى جانب الخدمات الاجتماعية ونضال القواعد هناك أيضاً العنف من قبيل ما تمارسه الأحزاب ذات الخليط السياسي الميليشياوي مثل حزب الله وحماس. لقد بيَّن الإسلاميون أنهم يريدون استخدام كل هذه الوسائل. غير أن الواقع سيبقى أن الإسلاميين من التيار السائد مستعدون تماماً أيضاً لاستخدام الوسائل الانتخابية غير العنفية حتى حيث ما زالت الانتخابات الحرة غير متوافرة. ولا يمكن اليوم أن يتصور المرء السياسة الأردنية من دون جبهة العمل الإسلامي، وهو حزب سياسي مرتبط بالإخوان المسلمين[(٤٧)]، ولا يمكننا اليوم أن نفهم السياسة المغربية من دون فهم الدورين اللذين يضطلع بهما حزب العدالة والتنمية الإسلامي الكيّس الذي تعترف به الحكومة والحركة الغامضة غير القانونية ولكن التي تتزايد أهميتها المعروفة باسم العدل والإحسان.

وفي ما وراء العالم العربي، ازدهرت السياسة الانتخابية الإسلامية في بلدان أخرى ذات الأغلبية المسلمة. والمثال الأكثر بروزاً هو تركيا، حيث عرف حزب العدالة والتنمية الإسلامي المعتدل (الذي يحتوي اسمه الكامل، مرة أخرى، على لفظ «عدالة») الذي يقوده رجب طيب أردوغان

---

(٤٧) Quintan Wiktorowicz, *The Management of Islamic activism: Salas, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*, SUNY Series in Middle East Studies (Albany, NY: State University of New York Press, 2001).

نجاحاً باهراً في السنوات العديدة الأخيرة في الدفع قدماً بالخطة الوطنية للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي بشرط تحرير الاقتصاد واحترام حقوق الإنسان. وما زال الجيش العلماني يراقب عن كثب لتثبيط الأسلمة المُفرطة والتطبيق المباشر للشريعة. ومن ثمّ، فإن تطبيق الشريعة ليس في خطة حزب الحرية والعدالة، ولكن لا لبس في توجه الحزب الإسلامي، كما لا ينسى أي كان أن أردوغان نفسه كان ممنوعاً من السياسة بسبب توجهاته الإسلامية قبل قيادة حزبه إلى السلطة ويصبح أحد أكبر السياسيين الديمقراطيين الأتراك الأكثر نجاحاً في قرن.

ويمكن التخفيف من القصة الإيجابية لتركيا بحالة باكستان، حيث يعدّ شكل الإسلاموية مناهضاً للديمقراطية بشكل أكثر على الرغم من مشاركة أحزاب سياسية في الانتخابات مع تزايد التأثير في كل حملة متعاقبة. غير أنه في باكستان كما في تركيا من المؤكد أن الإسلاموية أصبحت قوة دائمة أو شبه دائمة من أي حركة يمكن اعتبارها في تقلبات السياسة الباكستانية المتحولة. وعلى خلاف تركيا، يقبل الدستور في باكستان، بل يشجع دوراً كبيراً للإسلام. والدستور الباكستاني، مهما كانت حدوده الأخرى في التطبيق، يُبقي على اعترافه الرسمي بدور الشرع الإسلامي. وباكستان رسمياً «جمهورية إسلامية»، وقد أصدرت المحكمة العليا أحكاماً في قضايا التجديف، وما زالت تتناول مسائل الشرع الإسلامي بطرق عديدة. وإذا كان وجود دولة إسلامية كاملة ما زال خيالاً لدى أغلب الإسلاميين المتطرفين، فإن البنية الدستورية الرسمية الباكستانية تتضمن العديد من أهداف إسلاميي التيار العام.

إلى أين ستذهب كل هذه النزعة الإسلامية؟ بالنظر إلى النجاح الثابت المتزايد للأحزاب الإسلامية، هل سنرى دولاً إسلامية أكثر، إسلامية بدرجة أو أخرى؟ هل ستكون هناك نُظم أكثر تنطوي على شكل ما من حكم الشريعة، سواء أُضفي عليها الطابع الديمقراطي أم مُدَستَرَة أم كلاهما؟

هناك احتمال، وهو أننا سنرى تعديلاً طفيفاً للحكومات المستبدة نحو تركيز علني أكبر على الإسلام من دون أن ينطوي على تغيير حقيقي. ومن المؤكد أن ذلك سيكون ما يفضله المتسلطون، وربما الولايات المتحدة

التي تخشى حتى منح الإسلاميين المعتدلين الفرصة لأخذ السلطة في الانتخابات. والاعتراف الحذر بالرمزية الإسلامية هو الطريق المنشودة للملوك والديكتاتوريين المسلمين، وسيكون من السذاجة القول نهائياً إنهم لن يكونوا قادرين على الإبقاء عليها مع مرور الزمن.

غير أن الحكومات في العالم المسلم تحت ضغط متزايد من الداخل والخارج لمنح الكلمة للحركات السياسية الشعبية داخل بلدانها. وتلك الحركات في هذا الظرف التاريخي إسلامية في أغلبها. والسيناريو الأكثر احتمالاً هو أن تلقى دعوات الإسلاميين إلى الشريعة في شكلها الديمقراطي أو المُدَستَّر آذاناً صاغية. وستشارك القوى السياسية الإسلامية في تأليف الحكومات وستجد نفسها قادرة، في ظل بعض القيود السياسية، على اعتماد جوانب من برامجها وتجريبها في الممارسة.

وفي بعض الحالات، كما في العراق وأفغانستان وفلسطين، سيكون التغيير الدستوري متبوعاً بالعنف والفوضى وحكومة غير فاعلة، بحيث لا تجد الأفكار الإسلامية فرصة لتطبيقها كاملة. ومن المؤكد أن رغبة العديد من الأحزاب الإسلامية في الاحتفاظ بأجنحة عسكرية عنيفة يقلّص من إمكانية المؤسسات الإسلامية التي تعمل فعلاً. والنتيجة أن قدرة الحكم الإسلامي على بناء مؤسسات وتطويرها لم تتم تجربتها حقاً. وكان بإمكان العراق أن يكون حالة الاختبار الكبرى، لكن سقوطه في الفوضى، التي يسَّرتها مَواطن قصور الاحتلال الأمريكي، دمر مركزه باعتباره نموذجاً.

وحيث يفوز الإسلاميون بالانتخابات في دولة تعمل، فإن الولايات المتحدة وفاعلين إقليميين آخرين يُبدون انزعاجاً من الحكم الإسلامي بما يكفي ليجده الخصوم، بما في ذلك المستعدون لاستخدام القوة، سنداً خارجياً فعلاً لتقويض الإسلاميين الموجودين في السلطة. وهذا النموذج وُضع أولاً في الجزائر، حيث دعمت فرنسا والولايات المتحدة النظام العسكري في إلغاء نتائج الانتخابات وسحق الحكم الإسلامي. ورأيناه مرة أخرى في فلسطين، حيث شجعت الولايات المتحدة فتح لمنع حماس من الحكم الذي كان من الناحية النظرية سيأتي مع انتصارها في الانتخابات، وهو ما منح في نهاية المطاف مبرراً للسيطرة على غزة، ما أدى إلى تقسيم

السلطة الفلسطينية إلى سلطتين. وإلى غاية كتابة هذه الأسطر، لا توجد أي حالة وصل فيها الحكم الإسلامي إلى السلطة بوسائل سلمية وسُمح له بالحكم بطريقة سلمية.

ولكن إلى غاية الآن ليست لنا أيضاً أمثلة عن حكومات إسلامية تصل إلى السلطة في ظل ظروف سلمية أساساً وتخفق في الحكم. وإلى أن تكون فعلاً للإسلاميين الفرصة للحكم، ومن ثمّ النجاح أو الفشل، فإنه يُتوقع من الناس أن يستمروا في التصويت لهم. والأمر ليس لأن الإسلاميين أقل احتمالاً من حركات سياسية أخرى لاختبار الحكم الحقيقي، بل إن دعوة أرضية الإسلاميين التي تعتمد بصورة كبيرة على مُثل حُكمٍ يعمل ونظامِ عدالةٍ شرعي عادل بحيث لن يكون الناس راضين إلا أن تكونُ لهم الفرصةَ ليروا ما إذا كان بإمكان الإسلاميين فعلاً تطبيقه. لو أن الحكومات المعاصرة في العالم العربي أو المسلم تمكّنت من توفير عدالة سياسية أسياسية لمواطنيها، فلا شك في أن جاذبية الإسلاميين ستتقلص. غير أن هناك أفقاً قليلاً لمثل هذه العدالة السياسية في المستقبل المنظور إذا ما استمرت السلطة التنفيذية من دون كابح في كونها النموذج الدستوري المهيمن في تلك البلدان. وما دامت السلطات التنفيذية القوية جداً تواصل الحكم بصورة ظالمة، وهو ما يعني القول إنه ما دامت ستستمرّ في الحكم، سيكون هناك تعطُّش إلى بديل.

خاتمـة
الإسلاموية والمؤسسات وسيادة القانون

كل هذا يؤدي بنا إلى السؤال ما إذا كان الإسلاميون، وهم في الحكم، قادرين فعلاً على تحقيق سيادة القانون. وكما تبيِّنه حالة إيران، فإن حكومة منظَّمة باسم الإسلام يمكن أن تكون أحياناً فاسدة دستورياً كنظام مستبد علماني، وبالتالي قد تجد نفسها لا تحظى بالشعبية بالقدر نفسه لدى مواطنيها. وإذا كان الإسلاميون غير قادرين على توفير العدالة السياسية، سيجدون أنفسهم يفقدون مصداقيتهم مثل سابقيهم. لكن لو استطاع الإسلاميون تنفيذ وعدهم بالعدالة، سيكون الأمر أكثر من ممكن بأن العودة إلى شكل ما من حكم الشريعة يمكن أن ينتشر عبر العالَمين العربي والمسلم.

وفيما إذا كان هذا سيحدث، فإنه يتوقف في النهاية على قدرة الإسلاميين على تطوير مؤسسات جديدة تجد طريقها الخاصة بها والمميز لإخضاع الحياة الحقيقية لمُثل الشرع الإسلامي. ويمكن أن تكون هذه هيئة يُضفى عليها الطابع الديمقراطي أو قد تكون محكمة تمارس مراجعة قضائية إسلامية لتحديد القوانين التي يتم سَنُّها في ظله والتأثير فيها. غير أنه في الحالين، لن تكون مثل هذه المؤسسة كافية من تلقاء نفسها لإعمال سيادة القانون. وتحت تأثير السلطة التشريعية والسلطة القضائية أو حتى السلطتين معاً، سيكون على السلطة التنفيذية أن تجعل لنفسها التزاماً بالامتثال للأحكام القانونية والدستورية.

أما عن كيفية حدوث ذلك، كيف يمكن لسلطة تنفيذية معتادة على القوة المتعجرفة تخضع لسيادة القانون، فهو أكبر أسرار التطور الدستوري

في كل العالم. وفي بعض الحالات تكون الثورة الشاملة أمراً ضرورياً. وقد لا يكون لسلطة تنفيذية جديدة ضعيفة من خيار سوى الامتثال للقانون إذا ما كانت تريد إقامة شرعيتها الدستورية الخاصة بها. ومن المغري أن يتخيل المرء أنّ هذه الثورة قد تكون ضرورية لإلغاء السلطات التنفيذية القوية بشكل مفرط التي تهيمن على الدول العربية والإسلامية. ولكنَّ للثورة الشاملة سجلاً سيئاً للغاية في العقود الأخيرة، على الأقل في البلدان ذات الأغلبية المسلمة. فالثورة التي عوضت الشاه في إيران انتهت إلى مجرد هيكل ضخم في القمة من وجهة نظر دستورية. وبدت الأحلام الثورية المماثلة لأحمد شلبي وبول وولفويتز (Paul Wolfowitz) للعراق إلى غاية الآن غير ذات جدوى عندما تمّ تعويض استبداد البعث الصَّدَّامي بحالة فوضى لم توفر إلى حدّ الآن الاستقرار الضروري لبروز مؤسسات جديدة فاعلة.

ومن ثمّ، فإن التغيير الدستوري المتدرج يبدو أكثر جاذبية من أي وقت مضى، وهذا يجعل في المقابل الإسلاموية جاذبة بسبب رغبتها في تكييف ما كان قائماً أصلاً من مؤسسات سياسية بتطعيمها بالقيم الإسلامية وبعض معايير الشرع الإسلامي. وربما يكون حتى ممكناً تصوُّر نجاح انتخابي إسلامي يضغط على الحكومات لتلبية المطلب الإسلامي للعدالة السياسية الذي تنطوي عليه الدعوة إلى اعتماد الشريعة. وسيتطلب هذا أيضاً تحويراً لثقافة العدالة أقرب إلى ذلك الذي حدث مؤخراً في باكستان، حيث أصبح القضاة يعتبرون أنفسهم أعواناً للقانون بدلاً من خدم الدولة.

لقد رأينا أن الشريعة، إذا نُظر إليها باعتبارها مجموعة حقيقية لممارسات تاريخية وأيديولوجيا معاصرة أيضاً، يمكن أن توفّر الموارد الضرورية لمثل إعادة التفكير هذه في دور العدالة. وفي الجوهر، تتطلع الشريعة إلى تطبيق الشرع على الجميع بإنصاف، كبيراً كان أم صغيراً، حاكماً أم محكوماً. لا أحد فوقه والجميع يخضعون له في الوقت نفسه. وعلى الرغم من أن البنية الدستورية التي تطورت تاريخياً لتطبيق الشريعة منحت المرونة الضرورية للإبداع العملي والحكم الفاعل، فقد حافظت البنية أيضاً على فكرة الشرعية. فالقضاة المكرّسون للشريعة بهذا المعنى

هم بالتالي مكرّسون لسيادة القانون وليس لسيادة الدولة. وتتوقف شرعيةُ دولةٍ يلتزم فيها المسؤولون بهذه البنية من المعتقدات على إخلاص الدولة في تطبيق القانون.

لكن كما رأينا أيضاً، فإن فكرة سيادة القانون لا تطبق في فراغ ولا يمكن ذلك. ومن أجل ذلك، تحتاج الدولة فعلاً إلى مؤسسات بشرية فاعلة، تدعمها ممارسة معتادة واعتراف الفاعلين داخل النظام بأنهم سيكسبون أكثر بالبقاء مخلصين لأوامره بدلاً من الانحراف عنها. لقد كانت للنظام الدستوري الإسلامي الكلاسيكي مِثل هذه المؤسسات، لكنه فقدها عندما سقط. وما يجب أن يبرز مرة أخرى مكانها لا يمكن أن يكون نفس ما كان موجوداً من قبل. والدولة الإسلامية الجديدة، إذا ما كان لها أن تنجح، يمكن أن تتعلم من جوانب الممارسة التقليدية، ولكن يجب عليها أن تنجز لنفسها العمل الشاقّ والبطيء الذي يتمثل في إقامة مؤسسات جديدة تعمل بطرقها الخاصة التي ستحقّق الشرعية تدريجاً.

هناك دروس لمن هم خارج الدول ذات الأغلبية المسلمة وداخلها ويأملون في أن يروا إصلاحاً دستورياً قانونياً كبيراً يجعل الحكومات تبتعد عن الاستبداد من دون أن تُلقي بها في الفوضى. ويجب أن نكرّس قصارى جهودنا لبناء المؤسسات التي تتصور نفسها ويتصورها الجمهور باعتبارها ملتزمة بسيادة القانون. ويمكن تقديم المساعدة شرط احترام أدوار المحاكم والهيئات التشريعية. ويمكن الضغط على الحكومات للالتزام بالقوانين والأحكام الصادرة عن السلطات الثلاث التي تعمل بصورة منسَّقة، حتى (أو خاصّةً) حينما لا تكون هناك أي مصلحة خارجية خاصّة على المحكّ. ويمكن الاعتراف ببناة المؤسسات النموذجيين بإشادةٍ حذرةٍ محسوبةٍ لتعزيز مشروعيتهم الداخلية لا الانتقاص منها.

وفي القيام بذلك، يُعد الشكّ السليم المتعلق بالرموز أداة ضرورية، «فتدريب» القضاة والنخب القانونية الأخرى على يد خبراء أجانب، حتى عندما يكون ذلك أمراً حسّاساً بالنسبة إلى خصوصيات الظروف المحلية، يمكن أن يعزز المؤسسات القانونية والقضائية، ولكنه يتخذ دعماً سياسياً ومالياً أكثر علنية عندما تكون شرعيتهم محلّ طعن من السلطة التنفيذية. إن

للمؤتمرات والإعلانات المتعلقة باستقلال القضاء مكانتها[1]، ولكن لا بد من الالتزام المستمر بتغيير ذهنيات القضاة، فضلاً عن سلطتهم المؤسساتية في العالم الواقعي.

وعندما تتمكّن مؤسسات دستورية وقضائية جديدة، إسلامية أو غيرها، من الدخول إلى الساحة والمشاركة في لعبة الشرعية، فإنه يتحتّم دعمها. فلو أن الولايات المتحدة ترضخ لجهود السلطة التنفيذية في قمع هذه المؤسسات، فإنها تبعث رسالة مفادها أن الولايات المتحدة لا تهتمّ بسيادة القانون. وفي المقابل، يواصل الإسلاميون الوعدَ بالعدالة وسيادة القانون من خلال الشريعة. وقد يكون هناك ميلٌ إلى إيقاف الإسلاميين بمنعِهم من الوصول إلى السلطة المؤسساتية. ولكن من شأن هذه الاستراتيجية أن تكون لها نتائج عكسية بما أن الجمهور سيرى الأمر كما هو، وسيعيد تأكيد وجهة النظر التي مفادها أن العالم الغربي والمستبدّين المحليين يعارضون التطلّع الإسلامي إلى العدالة.

قد لا تكون احتمالات نجاح الإسلاميين في الجهد الطموح لإنشاء المؤسسات وتجديدها لإقامة سيادة القانون كبيرة أبداً. لقد كان تجديد الديمقراطية في العصر الحديث إنجازاً غير محتمل وإنجازاً، جزئياً، يتطلّب من ممارسيه المزج بين الأفكار القديمة والممارسات الحديثة، وذلك من دون معرفة إدراك الاختلاف غالباً. ومن بين الأسباب التي تجعل الكثير من الدول اليوم حريصة على أن تعتمد بالجملة البنيةَ الدستورية التي تعود لأماكن أخرى، هو الصعوبة البالغة جداً لإنشاء مثل هذا النظام من العدم. ولا يزال الاقتراض، بكل محدوديته، يبدو أيسرَ من الاختراع. ومع ذلك، يعدّ التطلّع إلى إعادة خلق نظام حكم يستند إلى أفضل ما في النظام القديم، بينما يتفق مع الجديد، مع كل المخاطر التي ينطوي عليها، هدفاً على القدْر نفسه من الجرأة والنبل كما يمكن تصوّره.

---

(١) انظر على سبيل المثال إعلان القاهرة عن استقلال القضاء في المنطقة العربية الذي وضعه المؤتمر الثاني لوزراء العدل العرب بعنوان: «دعم وترقية استقلال القضاء»، القاهرة، ٢١-٢٤ شباط/ فبراير ٢٠٠٣.

المراجــع

١ ـ العربية

كتب

ابن تيمية الحراني، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**. تحقيق وتعليق محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور. القاهرة: دار الأشهب، ١٩٧١.

أبو داوود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داوود**.

قطب، سيد. **معالم في الطريق**.

٢ ـ الأجنبية

Books

Abu-Rabi', Ibrahim M. *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World.* Albany, NY: State University of New York Press, 1996. (SUNY Series in Near Eastern Studies)

Afary, Janet. *The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911: Grassroots Democracy, Social Democracy and the Origins of Feminism.* New York: Columbia University Press, 1996. (History and Society of the Modern Middle East)

Amanat, Abbas and Frank Griffel (eds.). *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context.* Stanford, CA: Stanford University Press, 2007.

Arjomand, Said. *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran.* Oxford: Oxford University Press, 1988. (Studies in Middle Eastern History)

Baer, Gabriel (ed.). *The Ulama in Modern History: Studies in Memory of Prof. Uriel Heyd.* Jerusalem: Israel Oriental Society, 1971. (Asia and African Studies; no. 7)

Bentham, Jeremy. *A Fragment on Government.* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1988.

Bronson, Rachel. *Thicker Than Oil: America's Uneasy Partnership with Saudi Arabia.* Oxford: Oxford University Press, 2006.

Brown, Nathan J. *Constitutions in a Nonconstitutional World: Arab Basic Laws and the Prospects for Accountable Government.* Albany, NY: State University of New York Press, 2002.

______. *The Rule of Law in the Arab World: Courts in Egypt and the Gulf.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1997.

Bulliet, Richard. *The Case for Islamo-Christian Civilization.* New York: Columbia University Press, 2004.

Coke, Edward. *The Reports of Sir Edward Coke.*

Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought.* Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2000.

Coulson, N. J. *A History of Islamic Law.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964.

Crone, Patricia. *God's Rule: Government and Islam.* New York: Columbia University Press, 2004.

______ and Martin Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the first Centuries of Islam.* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1986.

Davidson, Roderic H. *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774-1923: The Impact of the West.* Austin, TX: University of Texas Press, 1990.

DeLong-Bas, Natana J. *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad.* Oxford: Oxford University Press, 2004.

Encyclopaedia of Islam. Edited by P. J. Bearman [et al.]. 2nd ed. Leiden: E. J. Brill, 1965. 12 vols.

Faruki, Kemal A. *The Evolution of Islamic Constitutional Theory and Practice from 610 to 1926.* Karachi: National Publishing House, 1971.

Feldman, Noah. *After Jihad: America and the Struggle for Islamic Democracy.* New York: Farrar, Straus and Giroux, 2003.

______. *What We Owe Iraq: War and the Ethics of Nation Building.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004.

Gibb, H. A. R. *Studies on the Civilization of Islam.* Edited by Stanford J. Shaw and William R. Polk. Boston, MA: Bacon Press, 1962.

Habib, John S. *Ibn Sa'ud's Warriors of Islam: The Ikhwan of Najd and Their Role in the Creation of the Sa'udi Kingdom, 1910-1930.* Leiden: E. J. Brill, 1978. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East; v. 27)

Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh.* Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1997.

______. *The Origins and Evolution of Islamic Law.* Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1996.

Haykel, Bernard. *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani.* Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2003.

Heyd, Uriel (ed.). *Studies in Islamic History and Civilization.* Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1961.

Hirschl, Ran. *Towards Juristocracy: The Origins and Consequences of the New Constitutionalism.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.

Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1974.

Ibn Khaldun, Abu Zayd 'Abd al-Rahman Ibn Mohammad. *The Muqaddimah: An Introduction to History.* Translated from the Arabic by Franz Rosenthal. New York: Pantheon Books, 1958. 3 vols.

Ibn Taymiyyah, Taqi ad-Din Ahmad. Ibn Taymiyyah on Public and Private Law in Islam or Public Policy in Islamic Jurisprudence. Translated by Omar A. Farrukh. Beirut: Khayyats, 1966.

Imber, Colin. *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition.* Stanford, CA: Stanford University Press, 1997

______. *The Ottoman Empire, 1300-1650: The Structure of Power.* New York: Palgrave Macmillan, 2002.

Jackson, Sherman A. *Islamic Law and the State: The Constitutional Jurisprudence of Shihab al-Din al-Qarafi.* Leiden: E. J. Brill, 1996.

Johanson, Baber. *Contingency in a Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh.* Leiden: Brill, 1990.

Kafadar, Cemal. *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State.* Berkeley, CA: University of California Press, 1995.

Kayali, Hasan. *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the*

Ottoman Empire, 1908-1918. Berkeley, CA: University of California Press, 1997.

Keddie, Nikki R. (ed.). *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*. Berkeley, CA: University of California, 1972.

Lambton, Ann K. S. *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Theory: The Jurists*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1981. (London Oriental Series; v. 36)

Laoust, Henri. *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takī-d-Dīn Aḥmad b. Taimīya*. Le Caire: Impr. de l'Institut francd'archéologie orientale, 1939.

Lewis, Bernard. *The Political Language of Islam*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988.

Lombardi, Clark B. *State Law as Islamic Law in Modern in Modern Egypt: The Incorporation of the Shari'a into Egyptian Constitutional Law*. Leiden: E. J. Brill, 2006.

Mallat, Chibli. *The Renewal of Islamic Law*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1993.

______ and Jane Connors (eds.). *Islamic Family Law*. With a foreword by Antony Allott. London: Kluwer Law International, 1996

Maqdisi, George. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

Marshall, H. H. *Natural Justice*. London: Sweet and Maxwell, 1959.

Marty, Martin E. and R. Scott Appleby (eds.). *The Fundamentalism Project*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991-1995. 5 vols.

Masud, Muhammad Khalid, Rudolph Peters and David S. Powers (eds.). *Dispensing Justice in Islam: Qadis and their Judgments*. Leiden; Boston, MA: Brill, 2006. (Studies in Islamic Law and Society; 22)

Al-Mawardi, Abu al-Hasan Ali Ibn Muhammad. *Al-ahkam al-Sultaniyya wa-l-wilayat al-diniyya, The Ordinances of* Government. Translated by Wafaa H. Wahba. Reading, UK: Garret Publishing, 1996.

Messages to the World: The Statements of Osama Bin Laden. Edited and introduced by Bruce Lawrence; translated by James Howarth. London; New York: Verso, 2005.

Moaddel, Mansoor (ed.). *Values and Perceptions of the Islamic and Middle Eastern Publics*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.

Montesquieu, Charles-Louis. *Œuvres Complètes*. Edited by Cecil Courtney [et al.]. Oxford: Voltaire Foundation, 2004.

North, Douglas. *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1990.

Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books, 1974.

O'Hara, Phillip Anthony. *Marx, Veblen, and Contemporary Institutional Political Economy: Principles and Unstable Dynamics of Capitalism*. Cheltenham: Edward Elgar, 2000.

Plato. *Statesman*.

Pocock, J. G. A. *The Ancient Constitution and the Federal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1987.

Powers, David S. *Law Society, and Culture in the Maghrib, 1300-1500*. Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 2002.

Qutb, Sayyid. *Social Justice in Islam*. Translated from the Arabic by John B. Hardie. Washington, DC: American Council of Learned Societies, 1953.

______. ______. Oneonta, NY: Islamic Publications International, 2000.

Al-Rasheed, Madawi. *A History of Saudi Arabia*. New York; Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2002.

Rosen, Lawrence. *The Anthropology of Justice: Law as Culture in Islamic Society*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989.

Rosenthal, Erwin I. Jacob. *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1958.

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein. *The Just Ruler (al-sultān al-'ādil) in Shī'ite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*. New York: Oxford University Press, 1988.

Al-Sayyid-Marso, Afaf Lufti. *Egypt's Liberal Experiment: 1922-1936*. Berkeley, CA: University of California Press, 1977.

Schacht, Joseph. *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press, 1964.

Sharkey, Heather J. *American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2008. (Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World)

Tubbs, J. W. *The Common Law Mind: Medieval and Early Modern Conceptions*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press, 2000.

Turner, Brian. *Weber and Islam: A Critical Study*. London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1978.

Urvoy, Dominique. *Le Monde des ulémas andalous du V/XIème au VII/XIIIème siècle: Etude sociologique*. Genèva: Droz, 1978. (Hautes eitudes islamiques et orientales d'histoire compareie; 8)

Van Leeuwen, Richard. *Waqfs and Urban Structures: The Case of Ottoman Damascus*. Leiden; Boston, MA: Brill, 1999. (Studies in Islamic Law and Society; v. 11)

Vikør, Knut. *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2005.

Vogel, Frank. *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia*. Leiden: Brill, 2000.

Watt, Montgomery. *Islamic Political Thought: The Basic Concepts*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968.

Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich; translators Ephraim Fischoff. Berkeley, CA: University of California Press, 1978. 3 vols.

Wiktorowicz, Quintan. *The Management of Islamic activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State* Power in Jordan. Albany, NY: State University of New York Press, 2001. (SUNY Series in Middle East Studies)

Zaman, Muhammad Qasim. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

Ziadeh, Farhat J. *Lawyers, the Rule of Law and Liberalism in Modern Egypt*. Stanford, CA: Hoover Institution, 1968. (Hoover Institution Publications; 75)

Zubaida, Sami. *Law and Power in the Islamic World*. London: L. B. Tauris, 2003. (Library of Modern Middle East Studies; 34)

Zürcher, Erik. J. *Turkey: A Modern History*. London: I. B. Tauris, 1994.

Periodicals

Afary, Janet. «Civil Liberties and the Making of Iran's First Constitution.» *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*: vol. 25, no. 2, 2005.

Binder, Leonard. «Al-Ghazali's Theory of Islamic Government.» *Muslim World*: vol. 14, no. 3, July 1955.

Chambers, Richard L. «The Education of a Nineteenth Century Ottoman Alim, Ahmed Cevdet Pasa.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 4, no. 4, October 1973.

Al-Fahd, Abdulaziz H. «From Exclusivism to Accommodation: Doctrinal and Legal Evolution of Wahhabism.» *New York University Law Review*: vol. 79, no. 485, 2004.

______. «Ornamental Constitutionalism: The Saudi Basic Law of Governance.» *Yale Journal of International Law*: vol. 30, Summer 2005.

Feldman, Noah. «The Ethical Literature: Religion and Political Authority as Brothers.» *Journal of Persianate Studies*: vol. 5, no. 2, 2012.

Hallaq, Wael B. «Was the Gate of Ijtihad Closed?.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 16, no. 1, March 1984.

Hill, Enid. «Al-Sanhuri and Islamic Law: The Place and Significance of Islamic Law in the Life and Work of 'Abd al-Razzaq al-Sanhuri, Egyptian Jurist and Scholar 1895-1971.» *Arab Law Quarterly*: vol. 3, no. 1, February 1988.

Kennedy, Charles H. «Repugnancy to Islam, Who Decides? Islam and Legal Reform in Pakistan.» *International Comparative Law Quarterly*: vol. 41, no. 4, October 1992.

Little, Donald P. «A New Look at al-Ahkam al-Sultaniyya.» *Muslim World:* vol. 64, no. 1, January 1974.

Modaresi, Hossein. The Just Ruler in ShiIslam: An Attempt to Link Two Different ShiConcepts.» *Journal of the American Oriental Society*: vol. 111, no. 3, 1991.

Ross, Michael. «Does Oil Hinder Democracy?.» *World Politics*: vol. 53, no. 3, April 2001.

Shalakany, Amr. «Between Identity and Redistribution: Sanhuri, Genealogy and the Will to Islamise.» *Islamic Law and Society*: vol. 8, no. 2, 2001.

Theses

Shalakany, Amr. «The Analytics of the Social in Private Law Theory: A Comparative Study.» (Unpublished J. S. D. Dissertation, Harvard University, 2000).

Studies on the Internet

«Dr. Morsi: MB Has a Peaceful Agenda.» <http://ikhwanweb.com/Article.asp?ID=1024&LevelID=1&SectionID=70>.

«The Electoral Programme of the Muslim Brotherhood for Shura Council in 2007.» <http://ikhwanweb.com/Article.asp?ID=822&LevelID=1&SectionID=116>.

Esposito, John and Dalia Mogahed, «Battle for Muslims' Hearts and Minds: The Road Not yet Taken.» < http://www.muslimwestfatcs.com/content/26866/Battle-Muslims-Hearts-Minds-Road-Yet-Taken.aspx >.

Gallup World Poll. «Islam and Democracy.» < http://media.gallup.com/MuslimWestFacts/PDF/GALLUPMUSLIMSTUDIESIslamabadDemocracy030607rev.pdf >.

Habib, Mohamed. «Democracy is Our Choice toward a Civil State.» Ikhwanweb.com, 13 June 2007, < http://ikhwanweb.com/Article.asp?ID = 807&SectionLevelID = 1&Searching = 1 >.

«Hamas Legislative Elections Program: The Islamic Law Will be the Source of Palestinian Legislation, the Three Branches, Legislative, Executive and Judicial are to be Separated.» < http://ikhwanweb.com/lib/hamas_Program.doc >.

«MB Brotherhood Initiatives for Reform in Egypt.» < http://ikhwanweb.com >.

«Muslim Brotherhood and Democracy in Egypt.» Ikhwanweb.com, 13 June 2007, < http://ikhwanweb.com/Article.asp?ID = 808&SectionLevelD = -1&Searching = 1 >.

«The Principles of the Muslim Brotherhood.» Ikhwanweb.com, 8 June 2006, < http://ikhwanweb.com/Article.asp?ID = 813&LevelID = 2&SectionID = 116 >.

«Revisiting the Arab Street from Within.» Center for Strategic Studies, Amman - Jordan (February 2005), < http://www.jcss.org/SubDefault.aspx?PageId = 37&PollId = 140&PollType = 3 >.

«Who Are We.» < http://icmkw.or/about_us.aspx <.